D-26

LOUIS SALLERON

LIBERALISMO e SOCIALISMO

dal secolo XVIII ai nostri giorni

VOLPE

L
12761

LOUIS SALLERON

LIBERALISMO
e
SOCIALISMO

dal secolo XVIII ai nostri giorni

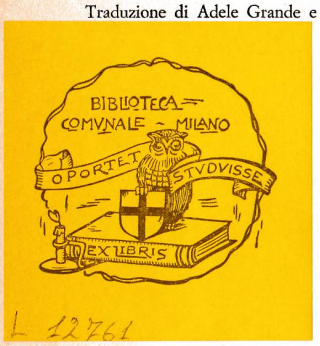
GIOVANNI VOLPE EDITORE
ROMA

Titolo originale dell'opera:

Libéralisme et socialisme du XVIII siècle à nos jours

Ed C.L.C., Paris, 1977

Traduzione di Adele Grande e Andrea Giovannucci



L 12761

© Tutti i diritti riservati. Giovanni Volpe Editore
in Roma, Via Michele Mercati, 51 - Telefono 87.31.39

INTRODUZIONE

I tredici capitoli di questo volumetto costituiscono il testo di altrettante lezioni tenute nell'inverno 1975-1976 agli studenti della Libera Facoltà di Filosofia Comparata di Parigi.

Scopo di tali lezioni era quello di iniziare degli studenti in filosofia all'economia politica, sotto l'angolo di visuale che poteva interessarli, appunto l'angolo filosofico.

La brevità del tempo di cui disponevamo ci costringeva a limitarci all'essenziale. Limitandoci alle due principali correnti del liberalismo e del socialismo, ci siamo sforzati, partendo dai nomi più celebri dell'economia classica, di illustrare per grandi linee la filosofia che ha influenzato l'evoluzione sociale degli ultimi due secoli.

Un sorvolo così rapido di una realtà infinitamente complessa presta naturalmente il fianco a molte critiche. E quelle che ci saranno fatte sono poca cosa a fronte di quelle che ci facciamo da soli. E tuttavia noi speriamo che queste tredici lezioni avranno la loro utilità. Da un certo punto di vista esse colmano una lacuna: per quanto ne sappiamo, non esiste infatti alcuna opera elementare che esponga — e faccia comprendere — i rapporti tra liberalismo e socialismo dal XVIII secolo ai giorni nostri. Il lettore troverà, lo speriamo, in queste lezioni, delle risposte a quesiti che egli si è posto in proposito. Vi troverà soprattutto, e continuiamo a sperarlo, materia di riflessione per un personale ed approfondito studio dei difficili problemi posti alla nostra società da una economia che essa non riesce a dominare.

LOUIS SALLERON

I

Per capire il *liberalismo economico,* si deve innanzitutto sapere quello che si intende per *liberalismo.*

Questo vocabolo appare all'inizio del XIX secolo — nel 1821 — come indicano i vocabolari (O. Bloch e W. von Wartburg, 5ª edizione, 1968, del *Dizionario etimologico della lingua francese* ed il piccolo *Robert*). Entra nel vocabolario dell'Accademia Francese nel 1878. Il Littré gli dedica una riga: « *Opinione, principio dei liberali* ». Lo si cercherebbe invano in quella bibbia dell'economia liberale intitolata « *Dizionario dell'economia politica* » di Ch. Coquelin e Guillaumin (3ª edizione, 1864).

All'inizio del secolo d'oro del liberalismo, questo vocabolo comincia solamente ad esistere, o per lo meno è poco usato. Ed in questo non c'è niente di eccezionale. I vocaboli in « *ismo* » quando non sono inventati da un autore che intende battezzare lui stesso la sua dottrina, sono generalmente posteriori allo sbocciare, perfino allo schiudersi, della realtà che designano. Il XIX secolo, è il secolo delle idee *liberali* e mette la *libertà* dappertutto. Solamente col tempo, si saprà che è il secolo del *liberalismo.*

LIBERALISMO: DOTTRINA DELLA LIBERTÀ A LIVELLO DELLA SOCIETÀ

Che cos'è il *liberalismo?*

Si potrebbe rispondere sommariamente che è la *dottrina*

della libertà. Ma la dottrina della libertà non è la sola a esistere e ci possono essere parecchie dottrine. Precisiamo dunque che è la dottrina che concede un privilegio alla *libertà,* che mette l'accento sulla libertà, allorché quest'ultima è paragonata ad altre nozioni o altre realtà nella *organizzazione della società.*

Il liberalismo si manifesta in funzione dell'organizzazione della società. E' una dottrina della libertà *a livello della società.* Questo spiega perché nessuna dottrina filosofica porta il suo nome. A livello di idee pure, si parla di realismo, d'idealismo, di nominalismo, di esistenzialismo, di strutturalismo, ma non si parla di liberalismo. E non perché la libertà sia assente dalle cogitazioni dei filosofi. Ma è un fatto: non ha dato il suo nome ad alcuna filosofia. I motivi importano poco, ci è sufficiente il fatto — un fatto d'ordine storico — sul quale la filosofia, non a livello metafisico, ha una sua parola da dire.

Libertà: liberazione da una alienazione vivamente sofferta

Essendo il liberalismo nato nel XIX secool — preceduto da un lungo cammino liberale — è facile per noi scoprirne il contenuto, esaminando la sua *novità* rispetto a quanto lo precede. Ci accorgiamo facilmente che è, o vuole essere, una *liberazione dell'individuo.* Da che cosa si libera l'individuo? Da un certo numero di costrizioni sociali. Ma non è sufficiente realizzare tale liberazione, bisogna giustificarla, costruirla in dottrina. Il liberalismo è questa dottrina.

Annotiamo immediatamente il significato di *liberazione* che è legato necessariamente alla *libertà.* La libertà non è uno stato naturale. Si nasce « nei ferri ». Non siamo liberi che a seguito di una liberazione. *Nemo liberalis nisi liberatus.* La libertà assoluta non esiste. E' sempre relativa, e relativa ad uno stato che è considerato costringente, « alienante ». Non si è dunque liberi che rispetto ad uno stato giudicato privo di libertà. Questo è vero anche nel campo spirituale. Il Vangelo è la « buona novella » perché annuncia agli uomini

che il Cristo li ha liberati dal peccato e dalla morte. Il cristiano è libero perché il peccato e la morte sono per lui le supreme alienazioni, essendo la condizione medesima dell'uomo dal peccato originale. Se siete indifferenti al peccato e alla morte, non li sentite come « privativi » della libertà. Non dovete dunque conquistare una libertà la cui mancanza vi farebbe soffire. Siete felici o infelici come siete, al di fuori della categoria della libertà.

E' inequivocabile che è la *coscienza della libertà* che pone il problema della libertà. La « presa di coscienza » degli individui è il processo di ogni liberazione. Resta da sapere cosa è la vera libertà. Entriamo allora nella metafisica. Nessuna libertà umana senza conoscenza della natura umana. I recenti dibattiti in seno della Chiesa sulla liberazione da parte della Rivoluzione o da parte di Gesù Cristo dimostrano che il problema è sempre attuale. Immaginiamo che un giorno, il sonno — accettato oggi come una necessità, benefica, della nostra natura, sia sentito come una abominevole alienazione perché ci priva della possibilità di pensare e agire per un quarto o un terzo della nostra vita; il liberarcene ci apparirà come una conquista della libertà. Saremo liberi quando saremo affrancati dalla schiavitù del sonno. Per ora nessuno ha questa preoccupazione. Forse questo succederà. L'alienazione esiste solo se veramente sentita. Non c'è *libertà* che nella *liberazione da una alienazione sofferta.*

Fonti principali di costrizione: la natura e la società

Le due costrizioni universali sono la *natura* e la *società.* Confusamente, l'uomo ha sempre aspirato a liberarsene. Ma questa aspirazione si precisa e si amplifica nel XVIII secolo perché la Scienza comincia a far intravedere il giorno in cui l'uomo potrebbe essere capo e possessore della natura, come lo sognava Descartes e perché i « lumi », diffondendosi, portano gli spiriti a contestare sempre più la fondatezza delle discipline che la società impone loro. Le due idee di *progresso e libertà* vanno di pari passo.

Poiché l'individuo risente molto più vivamente la co-

strizione sociale perché gli appare arbitraria, è contro quest'ultima che il liberalismo andrà affermandosi. Ma non sarà solo una contestazione del *potere*: sarà una contestazione del *principio* del Potere: *l'Autorità.*

Nella storia, il *potere* sociale non è mai stato meno costringente quanto nel XVIII secolo. I « lumi » rendono « coscienti » gli individui. Essi vogliono governarsi da sé. Quello che accettano sempre meno è il *principio di autorità.* La Chiesa dice che ogni potere viene da Dio. Gli individui pensano sempre più che il potere viene dall'uomo. Da cui la Rivoluzione che è, essenzialmente, una ribellione contro l'autorità religiosa, in quanto quest'ultima è costitutiva non solo dell'ordine ecclesiastico, ma anche dell'insieme dell'ordine sociale. A tal riguardo, il *liberalismo* è innanzitutto un anticattolicesimo, ciò che Balzac ha molto ben capito adoperando tra i primi tale vocabolo: « *siamo costretti* — fa dire ad uno dei suoi personaggi di romanzo — *a fare miracoli in una città industriale ove lo spirito di sedizione contro le dottrine religiose e monarchiche ha messo profonde radici, ove il sistema nato dal protestantesimo e che si chiama oggi liberalismo, salvo chiamarsi domani con un altro nome, si applica a tutto* (Balzac, *Le Curé du village,* Oeuvres, Vol. VIII, p. 598 - citato nel grande vocabolario Robert).

Ecco quello che, storicamente, è il *liberalismo.* E' la *prima dottrina della libertà* concepita come stato risultante da una *liberazione.* Altre dottrine, con altri nomi, gli succederanno poiché la libertà assoluta non esiste e costrizioni naturali e sociali potranno essere risentite in ogni momento, come tante alinazioni con relative liberazioni.

Nell'ordine della natura, prendiamo per esempio le costrizioni da malattie. L'uomo si è liberato — almeno in gran parte — dalla peste, dal colera, dal vaiolo e dalla tubercolosi. Ma oggi conosce il cancro ed una quantità di malattie collegate, che il progresso della fisica e della chimica possono trasformare, domani, in catastrofi mondiali per la salute e la vita stessa.

Ed è la stessa cosa nell'ordine della società, tanto per

ragioni spirituali che per ragioni tecniche. Si deve constatare che l'uomo si sente poco libero e forse anche di meno in meno libero, visto che universalmente non si parla più che di *alienazione* e di *liberazione.* Aggiungiamo però che nove volte su dieci, è il liberalismo che oggi è considerato come la causa dell'alienazione, e come conseguenza siamo dunque invitati a liberarci del liberalismo. Bella lezione sulla fragilità delle nostre conquiste e delle nostre ideologie!

Individualismo

La libertà, l'abbiamo detto, non è un assoluto. Ma per avvicinarsi ad essa, due cose sono necessarie: una giusta *dottrina dell'uomo e della società,* ed un giusto *apprezzamento dei dati tecnici,* che gestiscono, ad ogni istante, l'organizzazione sociale.

La minima riflessione sulla libertà ci spinge a porre i seguenti quesiti: libertà di chi? Ci deve essere un soggetto alla libertà. Libertà di che? Visto che tutto non è possibile, né auspicabile, né legittimo. Libertà *rispetto* a chi e a che cosa? Perché viviamo in un mondo finito, dalle innumerevoli frontiere.

Tali quesiti sono d'ordine filosofico. Non ne vedremo tutti gli aspetti. Sarebbe materia per tutto un libro. Accontentiamoci di constatare che *storicamente,* cioè secondo quando si deduce dall'esame dei *fatti,* il *liberalismo* ha voluto istituire *la libertà dell'individuo* sia nel campo *spirituale* (rifiuto dell'autorità della Chiesa come fonte di costrizione sociale nel campo religioso), sia nel campo *politico* (rifiuto del principio religioso dell'autorità sociale, principalmente nella sua incarnazione monarchica). In conclusione, il liberalismo si confonde, all'origine, con la *democrazia* che vede nel popolo il detentore dell'*autorità,* dalla quale deriva il *potere politico.*

E' questo liberalismo che la Chiesa condannerà e combatterà per tutto il XIX secolo. Si tratta essenzialmente di liberalismo negatore della autorità divina quale fonte di qualsiasi potere umano. Nel 1864 il *Syllabus* condanna la

seguente proposta: « LXXX.... *il pontefice romano può e deve riconciliarsi con il progresso, con il liberalismo e la civilizzazione moderna* ». Questa condanna non ha più oggi che un valore teorico.

In pratica, la Chiesa si richiama al contrario del liberalismo per ottenere la libertà religiosa. Si può dire che tutto il Concilio Vaticano II si inspira all'idea di libertà.

Nascita del liberalismo economico

Nel campo *politico,* il liberalismo si traduce principalmente nell'abolizione della monarchia e dei privilegi sociali.

Passando al campo *economico,* si è manifestato con la abolizione delle leggi che ostacolavano la *libertà individuale nelle sue attività economiche.*

Tutti sanno che la Rivoluzione ha soppresso le *corporazioni* e, in generale, la legge Le Chapelier è considerata l'atto di nascita del *liberalismo economico.* Non è del tutto sbagliato, ma si deve guardare le cose più da vicino perché questa nascita è abbastanza confusa e mette in luce, in modo eclatante, il problema della libertà, che si tratti di libertà economica o di qualsiasi altra libertà.

Generalmente si confonde la legge di Allarde e la legge di Le Chapelier. E' la prima che abolì le corporazioni. Il decreto del 2-17 marzo 1791 (legge Allarde) stabilisce, nel suo articolo 7, che dal 1° aprile « *ogni persona sarà libera di praticare quel commercio o di esercitare quella professione, arte o mestiere che giudicherà idonei a sé* »[1]. Difatti, si trattava di istituire la licenza di esercizio dandogli una larga base. « *Per fare accettare il nuovo carico* », d'Allarde offerse « *un gran beneficio per l'industria e il commercio: la soppressione del corpo degli ufficiali giurati e delle corporazioni* »[2]. Era così creata *la libertà del lavoro per l'individuo* con la soppressione dei privilegi corporativi.

[1] Sulla fine del regime corporativo, vedere l'*Organisation corporative de la France d'Ancien Régime,* Fr. Olivier Martin. Sirey, 1938, pp. 541 e seguenti.

[2] Olivier Martin, *op. cit.,* p. 551.

Purtroppo, gli operai interpretano male tale legislazione nella quale intravedono una minaccia per i loro interessi. Approfittando dei vari organismi comunitari, legali o tollerati, ai quali sono abituati, si organizzano per discutere dei loro salari. E' a questo punto che interviene Le Chapelier, denunciando le associazioni operaie nelle quali vede « *una contravvenzione ai principi costituzionali che sopprimono le corporazioni* », egli fa votare, il 14 giugno 1791, un decreto (la legge Le Chapelier) che le vieta.

Ecco il primo articolo del decreto:

« *Essendo l'annientamento di ogni specie di corporazione di cittadini del medesimo stato e professione una delle basi fondamentali della costituzione francese, è proibito ristabilirle di fatto, sotto qualsiasi pretesto e sotto qualsiasi forma* ».

Gli articoli seguenti proibiscono tra le medesime persone qualsiasi assemblea, qualsiasi deliberazione, qualsiasi indirizzo o petizione « *su loro pretesi interessi comuni* », dichiarandoli « *incostituzionali, attentatori alla libertà e alla dichiarazione dei diritti dell'uomo* » e punendoli con ammende e privazione temporanea dei diritti civici[3]. Un solo rivoluzionario protestò contro tale concetto di libertà e prese la difesa delle corporazioni: fatto curioso, questi fu Marat.

Si capisce fino a che punto questo episodio legislativo è interessante. Abbiamo detto: non si può parlare semplicemente di libertà; si deve precisare la libertà *di chi, di che cosa, riguardo a chi e a che cosa.* Quale più perfetta illustrazione si può trovare se non in questa legislazione rivoluzionaria? La legge di Allarde e la legge Le Chapelier *danno agli individui la libertà di fare un mestiere qualunque. Tolgono agli individui la libertà di associarsi per difendere i loro salari.* Associazioni di salariati equivarrebbero ad una ricostituzione delle corporazioni. Cosa più grave: creerebbero « *corpi intermedi* » tra l'individuo e la nazione. Però la libertà assoluta dell'individuo nega i corpi intermedi. E' di-

[3] Olivier Martin, *op. cit.,* p. 553.

vertente, o sbalorditivo, constatare che, da quasi duecento anni circa, la scuola pubblica insegna ai ragazzi che è la Rivoluzione che ha liberato il « popolo ». Nella misura in cui questo popolo era composto da salariati — il cui numero andò sempre crescendo — esso è stato la vittima più incontestabile di una Rivoluzione essenzialmente « borghese ». E' solamente verso il 1884 che la « libertà » sindacale fu ammessa, per cominciare a produrre i suoi effetti solamente nel XX secolo, epoca nella quale è diventata a poco a poco oppressiva di altre libertà. Così va la storia.

Preminenza dell'economia

Che cosa diventa il *liberalismo economico* nella sua fase di maggior trionfo, cioè nel XIX secolo?

L'abbiamo detto: il vocabolo « *liberalismo* » non appare nel *Dizionario di economia politica* di Guillaumin, nel 1864. Non figura neanche nel *Vocabolario manuale di economia politica* di Alfred Neymarck (ed. Armand Colin), nel 1898. Ma in Guillaumin, si trova: *libertà del commercio, libertà degli scambi e libertà di lavoro;* in Neymarck: *libertà, libertà-uguaglianza-fraternità, libertà di commercio, libertà del lavoro, libertà e lavoro, libertà-regolamentazione, libero scambio, libero scambio negli Stati Uniti.* Le due voci di Guillaumin sono lunghe. Le otto voci di Neymarck sono molto brevi, ma composte principalmente da suggestive citazioni. In questo contesto, si trova l'immagine perfetta del liberalismo economico come si vede lui stesso nella sua « belle époque ».

Apriamo ancora una parentesi linguistica. Come si trova raramente nel XIX secolo il vocabolo « liberalismo », così pure non si parla mai di « economia liberale ». L'espressione « economia politica » significa « economia liberale » e quelli che chiamiamo o che si definiscono « economisti », sono gli economisti liberali.

Questo fatto è significativo. Indica che il trionfo del *liberalismo* è finalmente il trionfo dell'*economia.* Lo si concepisce molto bene. Se, all'inizio, il liberalismo è una rivolta

contro l'*autorità* politica e prende, nel contempo, un colore *politico* che l'identificherebbe presto alla democrazia (opposta alla monarchia), esso si insedia rapidamente nella sua vittoria, contestando la *preminenza* del politico. In effetti chi dice « politico », dice, necessariamente *autorità, potere, regolamentazione, intervento.* La monarchia rivendicava il *principio* di autorità.

La democrazia non ne rivendica più il principio, continua però ad incarnare il *fatto* di autorità, il cui esercizio è il *potere.* La realtà politica è di per se sospetta. Si è costretti a riconoscerne la necessità, ma tale necessità, per non essere il male radicale che era quando pretendeva giustificarsi dalla origine divina dell'autorità, è sopportabile solamente quando diventa lo strumento di libertà degli individui dalla quale è nata.

Il liberalismo politico non è più che il riflesso del liberalismo economico visto che, essendo l'individuo, il soggetto della libertà, esso si rivela nella sua propria natura di *homo faber.* In breve, la libertà è l'economia. Non c'è economia che quella liberale perché non esiste libertà se non quella individuale.

Siamo in presenza di due termini antitetici; la *libertà* che è l'*economia* e l'*autorità* che è la *politica.* La politica non può dunque essere che la subalterna dell'economia, visto che è la libertà che è prima nello spirito degli uomini.

L'errore liberale

Notiamo che la relazione che stabilisce il liberalismo tra l'economia e la libertà da una parte e la politica e l'autorità dall'altra, è pienamente giustificata. Quello che è errato è il primato dato alla libertà e all'economia nella organizzazione della società. Si tratta dunque alla radice di un errore filosofico sulla natura dell'uomo e della società.

In generale, l'errore liberale sta nell'« *assolutizzare* » la libertà nell'organizzazione sociale. E' così che facendo della *proprietà* e dell'*obbligo* (il contratto) i fondamenti giuridici della società, il liberalismo è nella verità. Ma assolutizzando

la proprietà e l'obbligo e concependo la proprietà solo per l'*individuo* e l'obbligo come un contratto tra *individui,* il liberalismo è nell'errore. Rinforza in tal modo l'economismo a scapito della giustizia.

L'imperialismo dell'individualismo e dell'economismo riesce a fare del liberalismo una dottrina non soltanto politica e sociale ma, per così dire, filosofica. Nel senso pieno del vocabolo, è un vero *umanesimo,* l'umanesimo dell'*individuo* considerato come *homo oeconomicus.*

Sulla medesima bilancia il diritto del più debole e il diritto del più forte

A tal proposito, la voce « *libertà* » del *Vocabolario* di Neymarck è rivelatrice. Certamente Neymarck è un personaggio del tutto secondario, ma giustamente per questa sua qualifica è eminentemente rappresentativo del pensiero dominante della sua epoca. Ex-presidente della Società di Statistica di Parigi, direttore del giornale « *Le Rentier* » (cioè colui che vive di rendita: oh! che bella epoca), vuol mettere l'economia politica alla portata di tutti con un piccolo libro senza pretese. « *I nostri confratelli della società di economia politica di Parigi,* — egli dice in una prefazione — (...) *ci hanno dato citazioni scelte da loro, estratte dalle loro proprie opere, riflessioni e pensieri inediti: grazie alla loro cortese collaborazione, questo Vocabolario, si presenta in un certo qual modo con la collaborazione dei membri più autorevoli della società di economia politica* ». Siamo proprio in presenza di un pensiero comune, (comune agli economisti del XIX secolo). Ed ecco quanto si può leggere alla voce « *libertà* »:

« *"Libertà" - totale proprietà di se stessi; totale possesso delle proprie forze, delle proprie facoltà fisiche e intellettuali, la libertà è la base e la guida delle dottrine economiche: è il diritto del più debole pesato sulla medesima bilancia del diritto del più forte. L'economia politica liberale protegge la libertà individuale, la libertà di associazione, la libertà di insegnamento, la libertà di culto, la libertà di pensiero, la libertà delle professioni, del commercio e degli scambi, cioè la libertà di pensare, di pregare, di parlare, di scrivere, di commerciare, di stampare, di discutere di insegnare, di associarsi, di riunirsi, di acquistare, di possedere, di vendere, di dare, di contrattare, di risiedere, di circolare. Non ha altri limiti che la libertà ed i diritti altrui. E' uno dei corollari del diritto di proprietà* ».

Questo articolo, nel suo genere — genere lirico, ingenuo, utopistico e confuso — è un piccolo capolavoro. Una esegesi, linea per linea, dimostrerebbe che contiene la totale e perfetta dottrina del liberalismo.

Limitiamoci all'essenziale:

1) - *L'individualismo* - La libertà, è la totale « proprietà di se stesso... » L'economia liberale difende « la libertà individuale » La libertà non ha « altri limiti oltre alla libertà e al diritto altrui ».

2) - *L'economicismo* - In partenza, la libertà è « la base e la guida delle dottrine economiche ». Ma l'economia liberale, all'arrivo, diventa l'istitutrice e la regolatrice di tutte le attività umane. Difende « la libertà di insegnamento, e la libertà di culto, la libertà di pensiero », la libertà di « pensare » e di « pregare ».

3) - *L'esaltazione della proprietà* - Se la libertà è la totale « proprietà » di se stesso, è perché è uno dei « corollari » del diritto di proprietà — proprietà individuale beninteso.

4) - *L'egualitarismo* - La libertà è « il diritto del più debole pesato sulla medesima bilancia del diritto del più forte ».

Frase ammirevole! Per A. Neymarck significa che la libertà, è anche l'uguaglianza (e la fraternità, naturalmente). Ma quando il diritto del più debole è pesato sulla medesima bilancia del diritto del più forte, è fatale che il più debole non faccia peso. Tra il forte e il debole, diceva Lacordaire, è la libertà che opprime e la legge che affranca. Tutto l'errore e tutto il dramma del liberalismo sono in questa evidenza che lo ucciderà o, per lo meno, lo costringerà a rivedere completa-

mente la sua dottrina di libertà. Dovrà constatare che l'altra faccia della *libertà* è il *potere*. Ogni libertà è un potere. La libertà degli uni è dunque, in se stessa, un potere rispetto agli altri che, a loro volta, aspirano alla libertà.

Articolazione libertà - potere

Se, in concreto, cerchiamo di definire il liberalismo economico nel XIX secolo, possiamo dire che due tratti principali ne delimitano il contenuto; sul piano interno *la libera concorrenza*, e sul piano esterno *il libero scambio*. In questi due casi, si tratta sempre della medesima realtà: l'assenza di intervento o il minor intervento possibile del Potere politico nell'attività economica. L'idea è sempre quella: essendo la *libertà* la prima verità, non si deve intralciarla. Con il suo solo sviluppo, porta la prosperità, la felicità e la *giustizia*. Laddove si diceva una volta « *giusto prezzo* », « *giusto salario* », « *giustizia generale e particolare, distributiva e commutativa* », si dice oggi « *prezzo di concorrenza* », « *salario derivante dal libero dibattito tra l'offerta e la richiesta* », « *libertà in tutto e dappertutto* ».

Per terminare con il liberalismo, registriamo questo giudizio sintetico di Ch. Gide e Ch. Rist:

« *(E' tra il 1830 e il 1850) che si verifica quella che si potrebbe chiamare la congiunzione della libertà politica e della libertà economica, che si confusero in un medesimo culto e portarono un solo e medesimo nome: il liberalismo. La libertà economica, e cioè quella del lavoro e degli scambi, fu innalzata al medesimo rango della libertà di coscienza o della libertà di stampa; apparve come una categoria nell'insieme delle libertà necessarie, come una conquista, anche della democrazia e della civiltà, e apparve anche tanto vano volerla sopprimere quanto voler far risalire un fiume verso la sua sorgente. Veniva a coronare il programma generale di liberazione da tutte le servitù* » [4].

[4] *Histoire des doctrines économiques*, Sirey, 5ª ediz. 1926-1929, pp. 382-383.

Capitale e capitalismo

Se, nel XIX secolo, è il *liberalismo* — comunque lo si chiami — che è in prima fila, oggi è il *socialismo*. Ma se i liberali del XIX secolo, — gli economisti — denunciano il socialismo quale principale dottrina che si oppone alla loro, i socialisti del XX secolo denunciano il *capitalismo* quale principale dottrina che si oppone alla loro.

Il capitalismo è una cosa diversa dal liberalismo? Ne è il settore specificatamente economico? E' qualcosa di diverso? Ecco ciò che si deve analizzare.

La Storia ci guida ancora. Innanzitutto, se la voce « liberalismo » è rara nel XIX secolo, la voce « capitalismo » è ancora più rara. A questo riguardo una riflessione di Louis Blanc, nel 1850, è significativa: « *si vede in che cosa consiste il sofisma che serve di base a tutti i ragionamenti del sig. Bastiat. Tale sofisma consiste nel confondere perennemente l'utilità del capitale con quello che io chiamerei capitalismo, cioè l'appropriazione del capitale da parte degli uni ad esclusione degli altri* » [5].

Dunque, nel 1850, il vocabolo non è in uso. Se i dizionari (Robert, Bloch e Wartburg) segnalano la sua nascita nel 1842, ha messo del tempo per crescere! E' solamente verso la fine del XIX secolo che comincia a diffondersi ed è solamente nel XX secolo che conoscerà una gran voga, essendo divenuto bersaglio del socialismo e del comunismo.

Appropriazione del capitale da parte degli uni ad esclusione degli altri

Che cosa è il capitalismo? Louis Blanc risponde: « *l'appropriazione del capitale da parte degli uni, ad esclusione degli altri* ». In questo concetto, il capitalismo è l'insieme dei *capitalisti*. Ed è proprio così, in effetti, che è visto all'origine. Constatiamo che se il vocabolo « capitalismo » è rarissimo

[5] Citato da M. Silberner in *Annales d'Histoire sociale*, n. 2, aprile 1940. Cfr. nostro volume *Les catholiques et le capitalisme*, pag. 36, annotazione.

nel XIX secolo, il vocabolo « capitalista » non è ignorato. E' anzi assai frequente dal XVIII secolo in poi. Nel periodo della Rivoluzione, i capitalisti vengono spesso vituperati. I *capitalisti,* sono a quell'epoca solamente i *ricchi;* ma è caratteristico che la ricchezza cominci ad essere considerata come il possesso del capitale. A tal proposito, il normale significato del vocabolo non è cambiato. Oggi, come due secoli fa, i capitalisti sono i ricchi.

Però, il capitalismo apparirà a poco a poco non solo come « l'appropriazione del capitale da parte degli uni ad esclusione degli altri », ma come il mezzo per gli uni, grazie a tale appropriazione, di fare lavorare gli altri, aumentando così il loro proprio capitale senza che gli altri possano accedere alla proprietà del capitale. In altre parole, il capitalismo che, è, per i capitalisti, la ricchezza, è per di più il sistema che permette loro di accrescere le ricchezze lasciando i lavoratori nella loro condizione di povertà.

Questo concetto del capitalismo si diffonde poco a poco alla fine del XIX secolo, sotto l'influenza di Marx, e diventa concezione comune nel XX secolo.

Questo *capitalismo* non si identifica con il *liberalismo;* ne è il frutto. In effetti, visto che il liberalismo è « il diritto del più debole pesato sulla medesima bilancia del diritto del più forte » ne risulta che il più forte, diventa sempre più forte e il più debole, sempre più debole. Per lo meno è così fin tanto che il soggetto della libertà rimane l'individuo. Se un capitalista ha di fronte cinquecento lavoratori e se questi non possono discutere il loro salario che individualmente, la necessità li costringe a subire le condizioni del capitalista. Il giorno in cui i lavoratori conquistano il diritto di sindacarsi, la bilancia delle forze contrapposte conosce un nuovo equilibrio. E' possibile allora che il capitalista diventi il più debole. In ogni ipotesi, il salario non è più determinato esclusivamente e prioritariamente dalla offerta e dalla domanda tra individui. Altri elementi intervengono, elementi che già esistevano ma che acquistano un nuovo peso. E' quello che si osserva ai nostri giorni; a tal punto che l'identificazione fatta tra « capitalismo » e « sfruttamento dei salariati » è recepita come un dogma dall'opinione pubblica nel momento in cui non è più eccezionale.

Tale sfalsamento tra la realtà sociale e l'ideologia non è proprio del capitalismo, e neanche del liberalismo: anzi è costante. Ed è questo che rende tanto difficile l'analisi delle dottrine e la definizione dei vocaboli. Siamo su un terreno ove l'evoluzione è permanente e spesso rapida. Queste discussioni sono vane quando vertono su vocaboli il cui senso cambia con le realtà che individuano.

Ma è possibile penetrare un po' più nella conoscenza del capitalismo? Certamente.

Innanzitutto vediamo, dalla parola stessa, che nel « capitalismo » è il « capitale » che è l'idea centrale, esattamente come nel « liberalismo » è la « libertà » e nel « socialismo » il « sociale » o la « società ».

Scoperta ed espansione: fattori di sviluppo del capitalismo

Orbene, se il capitalismo appare nel XIX secolo, è perché qualcosa di nuovo avviene attorno al capitale. Diciamo bene: di « nuovo », perché il capitale, lui, è sempre esistito, come vocabolo e come realtà. Quale è questa novità? E' la *possibilità di accrescere rapidamente e quantitativamente il capitale.*

Perché tale possibilità? A causa della rivoluzione industriale. Con le macchine, si produce di più e più rapidamente. E che cosa si produce? Beni di consumo e beni strumentali che permettono a loro volta, di moltiplicare sia i beni di consumo che quelli strumentali. Essenzialmente, il capitalismo è il *regime caratterizzato dalle nuove opportunità offerte alla crescita del capitale.* Queste opportunità hanno sempre un aspetto tecnico, ma possono essere principalmente scientifiche, industriali, commerciali e finanziarie.

Se è vero che, dal XVIII o XIX secolo, tutte queste opportunità sono riunite, esse hanno potuto esistere parzialmente sia in determinati settori, sia in diverse epoche. Quando,

retrospettivamente, si parla del capitalismo romano, o del capitalismo medioevale o del capitalismo mercantile del XVI secolo, si fà allusione a periodi o a settori di arricchimento che hanno sempre per causa la rottura di un ordine precedente, rottura provocata dalla guerra (saccheggio) o dalla pace (intensificazione degli scambi), o dal maggior volume di scambi, o dalla scoperta di minerali metallici. *Scoperta* ed *espansione* sono fattori del capitalismo perché sono i fattori dell'*arricchimento,* i fattori della *formazione di un capitale nuovo.*

Fino al XVIII secolo, gli *scambi* sono il principale fattore di arricchimento. I capitalisti sono i *mercanti* e, tra loro, i *banchieri,* mercanti di denaro che, in generale, sono mercanti divenuti ricchissimi. Il maggior volume di scambi è naturalmente fonte di maggiore arricchimento.

Essendo legato alla navigazione (benché esista un vasto commercio terrestre), sono i *porti* che sono il centro del capitalismo. Città come Venezia o Londra rappresentano i centri tipici del capitalismo. Ma per acquistare o vendere, da un paese all'altro, e da un continente all'altro, ci deve essere la libertà, libertà di circolazione, libertà dei mari, libertà degli scambi. Ed è perciò che il *liberalismo* accompagna tradizionalmente il *capitalismo.*

Evoluzione del capitalismo

Tale è il contesto millenario del capitalismo. Ha dato la sua impronta al *capitalismo liberale ed individualista* del XIX secolo, aggiungendo alle fonti tradizionali dell'arricchimento questa nuova fonte che è la *rivoluzione industriale,* caratterizzata dal grande sviluppo delle macchine.

Da questo punto di vista, il capitalismo del XIX secolo e della prima metà del XX secolo può essere definito in parecchi modi, a seconda che lo si consideri dal punto di vista giuridico, economico, sociologico o spirituale [6].

Giuridicamente, il capitalismo è il regime economico basato sulla *proprietà individuale* (la più assoluta possibile) e sulla *libertà individuale* (la più grande possibile).

Economicamente, il capitalismo ha per motore il *profitto.* La cellula ne è l'*impresa.* Il segno distintivo ed il veicolo ne è la *ricchezza mobiliare.*

Sociologicamente, il capitalismo è il regime sociale contraddistinto dalla *separazione del capitale e del lavoro* e dai loro *rapporti antagonisti.*

Spiritualmente, il capitalismo è basato sull'idea di *progresso materiale* sostenuto dal *spirito del guadagno.* Il *danaro* è l'animatore ed il regolatore di questo progresso, in un sistema generale di *scambi* dove tutto si compera e si vende, compreso il lavoro.

La fine del XX secolo conserva del capitalismo quello che essenzialmente lo compone, ma ne cancella sempre più i tratti individualisti e liberali. Nelle regioni dominate dal socialismo e dal comunismo, l'individualismo e il liberalismo spariscono. *La volontà di potenza statale sostituirà la volontà di arricchimento personale.* Ma anche nelle regioni ove persiste l'individualismo ed il liberalismo, il loro indietreggiamento è tale che si debbono distinguere due settori del capitalismo, il settore tradizionale di colorazione liberale ed il nuovo settore di colorazione socialista. Questo è lo stato delle nazioni occidentali. Nessuno può sapere quali forme rivestirà il capitalismo del futuro, tanto all'Est che all'Ovest, tanto nelle nazioni progredite quanto nel Terzo Mondo.

Non è del tutto impossibile che il capitalismo sparisca, sia perché potrebbero sorgere ostacoli alla formazione di un capitale nuovo, sia perché nuove correnti spirituali potrebbero trasformare sostanzialmente le forme economiche del voler-vivere collettivo. L'avvenire ce lo dirà.

[6] Cfr. *I cattolici ed il capitalismo,* pp. 23 e seg.

II

Quando si parla di « leggi economiche », è in genere alle leggi dell'economia liberale che ci si riferisce. Perché? Perché l'idea di legge è nel cuore dell'economia liberale. Essendo quest'ultima la prima espressione della scienza economica, non poteva, in effetti, non riferirsi all'idea di legge. Chi dice « scienza » dice « legge ». Aggiungiamo che la fede che gli economisti liberali hanno nella loro scienza è tale che sono riusciti a convincere l'opinione comune che il liberalismo consiste effettivamente nel rispetto delle *leggi economiche,* che sono le *leggi naturali.*

Le leggi naturali

Un aneddoto illustra in modo ammirevole questo stato d'animo dal XVIII secolo. Un giorno il Delfino, padre di Luigi XVI diceva davanti a Quesnay che « *per un re era ben difficile adempiere ai propri doveri — Signore, non lo credo,* disse M. Quesnay — *E che farebbe se fosse re? — Signore, non farei nulla. — E chi governerebbe? — Le leggi* »[1].

Un'altro aneddoto dimostra a qual punto questa convinzione era radicata tra gli Economisti. Avendo avuto eco della Scienza nuova di cui tutta l'Europa si era infatuata, la Grande

[1] « Elogio di Quesnay di G. H. de Romance » in *Oeuvres complètes* ed. Oncken annotazione pag. 110. Cfr. nostro libro *L'economie libérale,* Fayard, 1949, p. 28, note.

Caterina fece venire in Russia Mercier de la Rivière, uno dei più celebri discepoli di Quesnay.

« Signore, disse la zarina andandogli incontro, potreste indicarmi il modo il migliore per governare bene uno stato? — Signora, non c'è ne è che uno, quello di essere giusto, cioè di mantenere l'ordine e di fare rispettare le leggi. — Ma su che cosa conviene basare le leggi di un Impero? — Non c'è che una base, Signora, la natura delle cose e degli uomini. — Benissimo, ma quando si vogliono dare delle leggi a un popolo, quali regole possono più sicuramente indicare quelle che sarebbero più convenienti? — Dare o fare leggi, Signora, è un compito che Iddio non ha lasciato a nessuno. Eh! Che cosa è l'uomo per credersi capace di dettare delle leggi a degli esseri che non conosce o che conosce tanto male! E con quale diritto imporrebbe delle leggi a degli esseri che Iddio non ha messo ai suoi ordini ? — A che cosa riducete dunque la scienza del governo? — A ben studiare, a riconoscere ed a manifestare le leggi che Iddio ha così ben inciso nell'organizzazione stessa degli uomini quando li ha creati. Voler andare lontano, sarebbe una grande disgrazia ed un'impresa distruttrice. — Signore, lietissima di averla ascoltata; la saluto ».

Qualche tempo dopo, la grande Caterina scriveva a Voltaire per dirgli la sua opinione su Mercier de la Rivière: « Credeva che camminassimo a quattro zampe; e, molto educatamente, si è dato la pena di venire per farci stare sulle zampe posteriori »[2].

Si noterà che il contrasto tra Mercier de la Rivière e Caterina di Russia non è altro che il contrasto tra l'Economia e la Politica. Per l'uno, le leggi economiche sono le leggi naturali; per l'altra, le leggi politiche sono quelle promulgate dal governo. Mercier de la Rivière le collegava spiegando che il governo ha per missione quella di far rispettare le leggi naturali. E' questo anche il pensiero di Quesnay il quale, meno sommario nella sua opera che nel suo dialogo con il Delfino, vedeva le leggi « positive » quando erano buone, come semplicemente « dichiarative » delle leggi naturali. La concessione è importante perché significa che la *libertà* non può essere assoluta e che una *autorità* politica è, in ogni caso, necessaria.

Tutto ciò ci invita però ad una riflessione sulla nozione di legge.

[2] Citato da E. Daire nella edizione di Guillaumin dei *Fisiocrati* pp. 432-433. Cfr. nostro studio su « La nozione di ordine naturale presso gli economisti del XVIII secolo » (n. 36-37, aprile-maggio 1974 dello *Astrolabe,* 15, rue Sala, 69002 Lione).

Due significati del vocabolo « legge »

Il vocabolo « legge » serve ad esprimere due idee che sembrano contraddittorie. Perché una volta si parla di leggi che sono regole imposte dal legislatore e che prescrivono ciò che si deve o che non si deve fare, e un'altra volta di leggi che sono le molle segrete delle cose e che esprimono una necessità contro la quale siamo impotenti. E così le leggi degli uomini appaiono richiamarsi solamente all'intelligenza e alla volontà, mettendo in causa tutto quanto costituisce la libertà, mentre le leggi della natura evocano il determinismo il più assoluto, al di fuori del quale non sapremmo agire e nemmeno ragionare.

Non è curioso che un medesimo vocabolo possa significare due idee così diverse, per non dire totalmente opposte? Non è sorprendente, quasi urtante, che si possa parlare di « legge sugli affitti » e della « legge di Mariotte » per evocare da una parte la necessità inderogabile e dall'altra la più pura arbitrarietà? Siamo così poco inventivi da non poter trovare due vocaboli per due ordini di idee e di fatti così distanti l'uno dall'altro? Nella sua *introduzione allo studio dell'economia politica,* il prof. Pirou scrive:

« Nel senso scientifico, la legge è un legame necessario tra varie possibilità. Nel senso giuridico è una prescrizione promulgata dai poteri pubblici ed eventualmente sancita dall'intervento dei tribunali e della polizia. Sono le leggi, nel primo senso, quelle che studia la scienza sociale, mentre le leggi nel secondo senso della parola, sono quelle che il diritto commenta e sistema. E sarebbe stato certamente prefe-

ribile adoperare due parole diverse per indicare realtà così diverse » (pag. 35).

Sarebbe stato preferibile... Purtroppo i fatti sono questi. Una medesima parola: la legge. E questo dovrebbe portarci alla riflessione. Perché il linguaggio ha anche le sue leggi. Possiede la sua metafisica. E se nel corso dei tempi, il significato di una parola si è modificato fino all'antinomia senza peraltro che la parola stessa decadesse, è forse perché questa parola risolve giustamente l'antinomia attuale. Unica, difende l'unità minacciata delle nozioni che si affrontano. Ci invita a ricercare questa unità velata dal groviglio di scienze moderne e dalle loro tecniche disperse.

Unità della legge

Orbene, diciamo subito, è il vocabolo che, nel caso che stiamo esaminando, ha ragione contro l'apparenza: la nozione di legge è *una*.

A) Quando parliamo delle *leggi* dell'Essere, intendiamo le necessità interne che lo governano. Nel cuore di queste necessità, tutti i contrasti si risolvono per definizione.

Che lo si prenda come una verità di fatto o come un simbolo, diciamo che Iddio è totalmente libero e totalmente necessario. E' la *legge* dell'Essere divino. Non possiamo concepirlo altrimenti. Lo spirito è meno urtato da questa affermazione antinomica di quanto lo sarebbe se si lasciasse cadere uno qualunque dei due aspetti dell'antinomia. Perché se l'idea di necessità postula quella di libertà, e l'idea di libertà quella di necessità, troviamo perfettamente logico vederle riunite in un assoluto che ci necessita per pensare. Sentiamo peraltro analogicamente che questi due termini non si oppongono che nella logica pura perché, tra gli uomini stessi, gli esseri più liberi sono quelli che, sotto certi aspetti, si sono fatti schiavi di una *legge* che li « necessita » più completamente.

B) Prendiamo la natura, nel senso più ampio. *Essa obbedisce a delle leggi.* Considerate le due parole: essa « obbedisce »

a delle « leggi ». Potremmo anche dire che è « *sottomessa* » a delle leggi.

La *legge* appare così, al sommo dell'ordine cosmico, come una *prescrizione*. Ammettiamo, se occorre, che questo sia un linguaggio antropomorfico. Poco importa. Sul piano metafisico, ognuno trarrà le conclusioni che vuole. Per noi, è sufficiente constatare la totale coincidenza della nozione di « necessità » e di quella di « prescrizione » nella legge naturale. « *Quello che è* » nel movimento degli astri, è anche « *quello che deve essere* ».

Si noterà che la confusione di linguaggio (se confusione esiste) è la medesima per quanto riguarda il vocabolo « ordine » che significa anche lui sia « armonia », sia « comando ». « Comandare », vuol dire « mettere ordine », oppure è « prescrivere » per far regnare l'ordine.

L'inno cristiano:

> « *Rector potens, verax Deus*
> *qui temperas rerum vices...* »

canta l'odine divino che regna sull'universo. Ma ritirate Iddio, l'ordine rimane il medesimo. La legge resta legge. Se non viene da Dio, è anche essa necessaria come Iddio. La natura è sottoposta alla legge, sia che consideriate quest'ultima come il punto ultimo della nostra indagine, sia che la facciate risultare da una volontà superiore, al medesimo tempo libera e necessaria.

Come, in concreto, la libertà e la necessità si oppongono, così la legge si sdoppia in due sensi contraddittori, uno che implica la libertà e l'altro la necessità.

Mentre le leggi della natura sono « *quello che è* », le leggi dei governanti umani prescrivono « *quello che deve essere...* » Cosa curiosa, per altro, ad un certo livello, il legislatore umano prende forma, anche lui, di essere necessario. Si confonde con l'ordine naturale delle cose. Appare come la necessità sociale personificata. Sembra meno imporre al mondo la sua legge di quanto sembra essere l'incarnazione della legge.

Conosciamo l'« *Aria di Semiramide* » di Paul Valéry.

Vi si trovano questi versi che esprimono bene l'idea che vogliamo chiarire:

All'immagine degli dei, la grande anima è ingiusta / tanto essa si unisce alla necessità

Giusto o ingiusto, il legislatore umano, un Mosè, un Solone, una Semiramide, ha tutti i requisiti della maestà divina. Le sue leggi sono le leggi stesse dell'Essere sociale di cui è il capo.

Così come il cosmos, stretto nella *necessità* della legge naturale sembra ubbidire a qualche *prescrizione* divina, così, al contrario, il legislatore umano nel momento in cui promulga le sue *prescrizioni,* non sembra far altro che esprimere una *necessità* naturale. L'unità della legge è dunque sensibile al suo punto di rottura: al vertice della società allorché, quest'ultima è emersa nella natura, il positivo e il normativo sono indissolubilmente legati.

Intanto, la moltitudine delle leggi che reggono i nostri atti quotidiani nella città dell'uomo non appare come l'effetto di una necessità superiore. Si accettano più generalmente come l'effetto dell'arbitrario.

Senz'altro a torto. Ma i fatti sono questi. Noi opponiamo, tutto il mondo oppone, le *leggi naturali,* espressione del determinismo universale, e le *leggi positive,* prescrizione del legislatore. L'unità originale della legge è infranta nella vita di ogni giorno.

La scala delle leggi

Se adottiamo la celebre definizione di Montesquieu secondo la quale « *le leggi, nel loro significato più esteso, sono i rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose* », è nel mondo fisico che troviamo le leggi le più caratterizzate. In questo senso, si dice « *la legge di Mariotte* », « *la legge di Newton* », ecc. Ciò significa che una volta posta tale causa e d'altra parte tutte le cose essendo uguali, l'effetto segue necessariamente.

La legge fisica include l'idea del determinismo. E' necessaria per pensare e per agire.

E' vero che, nella fisica moderna, il principio di causalità barcolla e ci si muove nell'indeterminazione. Ma poco importa che, nel microscopico, ci siano contraddizioni alle nostre abitudini mentali. E' sufficiente che a livello della nostra attività normale, la legge si imponga per mantenere il suo vigore. D'altronde, niente dice che il principio di causalità non sarà un giorno reintrodotto nelle scienze che oggi lo bandiscono.

Un fatto è certo; il determinismo nel senso normale di questa parola, è legato alla materia (considerata nella sua massa) e la libertà cresce man mano che ci allontaniamo dalla materia.

Lasciamo da parte le gradazioni di libertà che possono essere dalla pietra alla pianta, dalla pianta all'animale. Quello che è indiscutibile è il fatto che l'*uomo è libero.*

Le leggi economiche

L'economia politica è essenzialmente composta da cose e da uomini (il danaro è una cosa, o, se si dematerializza, si riferisce sia alle cose, sia agli uomini); le leggi economiche saranno dunque proporzionali al carattere dei fatti ai quali si applicano.

Se non ci fossero che le cose, le leggi economiche sarebbero leggi fisiche, leggi naturali.

Se non ci fossero che gli uomini, sarebbero leggi biologiche, psicologiche e politiche.

Ma le cose e gli uomini si compenetrano sempre nei fenomeni economici. E' dunque una matassa di leggi che si imbrogliano le une nelle altre.

Talvolta il peso delle cose prevale e la legge prende vigore fisico. Talvolta la libertà umana trionfa, ed è la legge psicologica che è sensibile. Talvolta è lo Stato che governa duramente, e tutto sparisce dietro la politica.

La Scuola classica, cioè quella che nasce nel XVIII secolo e che si prolungherà durante tutto il XIX secolo, ha

creduto nelle leggi economiche. Per i liberali (perché è di loro che si tratta), ci sono leggi assolute nella natura e la miglior cosa da fare è quella di conformarvisi puramente e semplicemente. La massima « *lasciare passare, lasciar fare* » significa che tutto andrà meglio affidandosi alla spontaneità dell'equilibrio naturale. Il nome di « *fisiocrazia* » dato da Dupont de Nemours alla grande scuola degli Economisti francesi del XVIII secolo significa « *governo della natura* ». E' tutto un programma.

Quesnay scrive:

« *Per conoscere l'ordine dei tempi e dei luoghi, per regolamentare la navigazione e assicurare il commercio, si è dovuto osservare e calcolare con precisione le leggi del movimento dei corpi celesti; per conoscere la distesa del diritto naturale degli uomini riuniti in società, ci si deve agganciare alle leggi naturali costitutive del miglior governo possibile.*

« *Le leggi positive sono regole autentiche, stabilite da una autorità sovrana, per definire l'ordine dell'amministrazione del governo, per assicurare la difesa della società, per far regolarmente osservare le leggi naturali...*

« *La legislazione positiva consiste dunque nella dichiarazione delle leggi naturali costitutive dell'ordine, evidentemente il più vantaggioso possibile per gli uomini riuniti in società...* » *(Il Diritto naturale, Ed. Daire, pp. 52-54).*

Nel medesimo senso, Mercier de la Rivière dice:

« *Vivere in società, vuol dire conoscere e praticare le leggi naturali e fondamentali della società, per procurarsi vantaggi legati alla loro osservanza* » *(L'ordine naturale delle società politiche, ed. Daire, pagina 609).*

Presso tutti i fisiocrati, troviamo espressioni analoghe.

J.B. Say, in una lingua più ricca, professa presso a poco la medesima dottrina. Per lui:

« *L'organizzazione artificiale delle nazioni cambia col tempo e con i luoghi. Le leggi naturali che presiedono al loro sostentamento e favoriscono la loro conservazione sono le medesime per tutti i paesi e in tutte le epoche. Erano presso gli antichi quelle che sono nei nostri tempi; la sola differenza è che ora sono meglio conosciute...*

« *La natura è vecchia, la scienza è giovane.*

« *Però, è la conoscenza di queste leggi naturali e costanti senza le quali le società umane non potrebbero sussistere, che costituisce questa nuova scienza che si è definita con il nome di Economia Politica* » *(Corso completo di Economia Politica, considerazioni generali, pp. 2-3).*

Alla fine del secolo, Leroy-Beaulieu, con certe sfumature, ritiene che la previsione è possibile in materia economica perché, dice lui « *leggi naturali esistono veramente in economia politica* »... (Trattato, 3ª ed., 1900, p. 28).

Quello che il liberalismo dimentica

Tali dunque sono le leggi economiche del liberalismo.

Sono le leggi *naturali*, le leggi *fisiche* dell'Economia. Queste leggi esistono: ma quello che il liberalismo dimentica è che sono in concorrenza con altre leggi e in modo particolare con le leggi *psicologiche* della società organizzata. Ci sono anche gli *uomini*. Non esiste dunque solamente la *necessità*, esiste anche la *libertà*, quello che stranamente dimentica una dottrina che vuol essere una dottrina di libertà. In breve, le leggi economiche che intravede il liberalismo non sono false di per se stesse; lo diventano solo quando il liberalismo crede nella loro sola esistenza. Bacone diceva che non si comanda alla natura che obbedendogli. Obbedirgli, vuol dire riconoscere le sue leggi; comandare, vuol dire usare queste leggi secondo la nostra libertà per renderle utili. L'aereo non nega la legge di gravità, anzi se ne serve per volare.

Le grandi leggi dell'economia classica

Detto questo, a che cosa si allude in particolare quando si parla di « leggi », « di grandi leggi » dell'Economia Politica? Le si elenca da qualche parte? Ebbene, no. Se aprite dizionari, manuali o libri degli economisti classici stessi, parlano tutti di legge economiche, ma non ne compilano mai una

lista che avrebbe il consenso unanime. Meglio ancora, inseriscono sotto il vocabolo « legge » realtà molto diverse che vanno dal pio desiderio alla legge scientifica e dalla vaga intuizione filosofica alla osservazione economica concreta.

Ad esempio, se ravviciniamo due espressioni molto frequentemente usate, e cioè la « legge della concorrenza » e la « legge dei salari », osserviamo che per la prima si tratta di *effetti* che implicano necessariamente la concorrenza e, per la seconda di *cause* che determinano necessariamente il tasso dei salari.

Nel *Dizionario dell'economia politica,* Ch. Coquelin scrive liricamente al vocabolo « *concorrenza* »: « Non si difende il sole, benché talvolta bruci la terra che dovrebbe solo rischiarare e riscaldare; non si deve neanche difendere la concorrenza che, per il mondo industriale è quello che il sole è al mondo fisico ». Benissimo. Ma non si parla della legge o delle leggi del sole, oppure si tratta di tutt'altro che dei suoi effetti generalmente benefici.

Ma tralasciamo questa difficoltà e cerchiamo di vedere che cosa sono le leggi dell'economia classica.

Visto che l'economia classica, è l'economia liberale, l'economia della libertà, possiamo chiamare « leggi » i rapporti necessari che si stabiliscono tra la libertà individuale ed i principali fenomeni economici: i prezzi, i salari, i profitti, il tasso di interesse, il danaro, ecc. Per esempio, la legge dei prezzi sarà l'insieme dei rapporti che determinano in modo necessario il prezzo di un prodotto in un regime di libertà individuale della produzione, del consumo e degli scambi.

La domanda e l'offerta ed il costo di produzione

A tal proposito le due leggi fondamentali dell'Economia liberale sono la *legge dell'offerta e della domanda,* e la *legge del costo di produzione.*

Le verifichiamo dappertutto:

a) *I prezzi*: J.B. Say formula perfettamente la dottrina classica scrivendo:

« Il valore delle cose è sempre in rapporto diretto con la

quantità richiesta e in rapporto inverso alla quantità offerta di qualche cosa ed in ciascun luogo. Il valore di ogni cosa così definito tra colui che la richiede e colui che l'offre è denominato prezzo, se lo si valuta in danaro » [3].

Questo prezzo è denominato « prezzo di mercato » perché si stabilisce sul mercato, in ogni senso concreto o astratto del vocabolo. E' un prezzo del luogo e del momento. Può variare da un luogo all'altro. Ciònondimeno ha un limite che non può durevolmente superare al ribasso: è il costo di produzione. Il produttore, è vero, può vendere sotto costo di produzione una volta, due volte, tre volte. Ma non lo può fare stabilmente perché sarebbe la sua rovina.

La legge della domanda e dell'offerta governa dunque i prezzi del mercato (nell'unità di luogo e tempo), ma la *legge del costo di produzione* governa i prezzi sulla durata mentre i prezzi di mercato oscillano al di sotto o al di sopra del costo di produzione e tendono ad allinearsi finalmente con quest'ultimo per via della concorrenza tra produttori.

b) *I salari*: nell'economia liberale essendo il salario il *prezzo del lavoro,* il suo tasso si stabilisce come quello degli altri prezzi.

Il salario corrente, si stabilisce a seconda della domanda e dell'offerta. Come diceva Cobden, quando due padroni corrono dietro ad un operaio, il salario sale; scende quando due operai corrono dietro ad un padrone.

Ma che dobbiamo intendere per costo di produzione quando si tratta di salario? Gli economisti liberali intendono il salario minimo indispensabile alla vita dell'operaio. E' quello che oggi si definisce il minimo vitale.

« *In ogni genere di lavoro,* scrive Turgot, *deve capitare e capita spesso che il salario dell'operaio si limita a ciò che gli è necessario per il suo sostentamento* ». Osserviamo che questo « necessario » è molto flessibile. Fisiologicamente, non è uguale per un uomo ben piantato e un mingherlino, per colui che ha figli e colui che non ne ha, ecc...

---

[3] *Trattato di economia politica,* 3ª ed. 1817, T. II, pp. 7-8. Cfr. il nostro libro *L'economia liberale,* Fayard 1949, p. 156.

Comporta anche « *quella specie di superfluo* », come dice Turgot, che è « *cosa molto necessaria* ». Però, a qualsiasi livello si trovi, non può stabilmente aumentare. Ed è per questa ragione che Lassalle chiama « *legge di bronzo* » questa legge dei salari.

c) *Il profitto*: il profitto non obbedisce che indirettamente alle leggi della domanda e dell'offerta e del costo di produzione, e ciò perché non è un *prezzo* ma un *guadagno*. E questo guadagno si inserisce nel gioco delle leggi che governano i prezzi. Secondo Ricardo, che ha spinto più lontano la teoria del profitto, tre leggi governano, se non i profitti per lo meno la loro evoluzione ed i loro limiti:

1) i profitti tendono a livellarsi tra loro;
2) i profitti sono determinati dai salari;
3) i profitti tendono a diminuire.

I profitti tendono a livellarsi tra loro ed a diminuire per effetto della concorrenza. In effetti, il capitale si dirige dove c'è da guadagnare di più. Da ciò una tendenza simultanea al livellamento e al ribasso — il limite essendo il costo di produzione — il cui elemento irriducibile è il salario (il quale, secondo Ricardo, va sempre crescendo a causa dell'aumento del prezzo dei viveri collegato con l'aumento della popolazione).

d) *L'interesse*: per secoli, il prestito ad interessi fu proibito, essendo considerato contrario alla legge divina, o anche alla legge naturale, il danaro « non facendo figli ». Quando era autorizzato, un tasso minimo era legalmente stabilito.

Gli economisti ne stabilirono la legittimità, perorando la libertà del suo tasso. La proprietà del danaro comportava, per loro, la libertà di trarne un interesse, il cui tasso sarebbe necessariamente giusto risultando dalla legge della domanda e dell'offerta.

Turgot ha effettuato uno studio ragguardevole sull'interesse. Ha anche molto ben visto che il tasso si determinerebbe dall'offerta e dalla richiesta di *risparmio* e non, come alcuni pensavano, dalla offerta e dalla richiesta di danaro, considerata nella sua massa globale (perché la maggior parte di questa massa è destinata all'acquisto dei prodotti).

e) *La popolazione*: il problema della popolazione ha molto agitato gli spiriti nel corso della seconda metà del XVIII secolo e nella prima metà del XIX. Malthus ha legato il suo nome ad una celebre « *legge della popolazione* » di cui riparleremo. Ma, in generale, gli economisti liberali considerano che la popolazione obbedisce anche lei alle grandi leggi della domanda e dell'offerta e del costo di produzione (che qui si confondono data la lentezza dei fenomeni di popolazione). Ciò vuol dire che tra *ricchezza e popolazione,* e più precisamente tra sostentamento e popolazione, si stabilisce un equilibrio naturale che determina l'ammontare della popolazione.

f) *La moneta*: non c'è in verità una « legge del danaro » nell'economia classica. D'altra parte, siccome si deve fare una distinzione tra moneta metallica e moneta cartacea, e anche moneta di credito, i fenomeni sono complessi da analizzare. Però tre grandi idee che hanno consistenza di teorie o leggi, sono percepibili negli economisti liberali.

La prima si capisce solo facendo riferimento alla dottrina mercantilistica che era accettata comunemente prima del liberalismo. Per i mercantilisti la vera ricchezza era la moneta, sotto forma di oro e di argento. La politica economica cercava di favorire l'esportazione di prodotti per acquistare il massimo possibile di metalli preziosi ed accrescere così il tesoro nazionale. Gli economisti liberali dimostrano che, in se stesso, il metallo non serve a nulla. E' una merce come un'altra. Si debbono dunque liberare gli scambi internazionali che avranno luogo merce contro merce, oppure metallo contro merce, o merce contro metallo, per il più grande arricchimento di tutti, senza paura di un qualsiasi squilibrio, visto che non si può né acquistare né vendere che con e contro qualcosa.

Poco a poco acquisterà credito, l'idea che la moneta non è che uno schermo e che in ultima analisi non si scambiano che prodotti contro prodotti. Da ciò J.B. Say trarrà la sua famosa « *legge degli sbocchi* » della quale ripatleremo.

La seconda idea, è quella che — nei loro valori nomi-

nali — i prezzi sono stabiliti dal rapporto tra la massa monetaria e la massa delle merci. E' quello che si chiama *teoria quantitativa.* E' tutto sommato la legge della domanda e dell'offerta su scala *nazionale.* Si sovrappone alla legge della domanda e dell'offerta, su scala *individuale.* Ad esempio, supponiamo che in un equilibrio generale dei prezzi un chilo di ciliegie si venda 10 franchi sul mercato. Se, l'anno seguente, con una stessa produzione nazionale globale e una uguale produzione di ciliegie, la massa monetaria in circolazione è raddoppiata: il chilo di ciliegie si venderà 20 franchi. L'inflazione ci ha reso questo fenomeno familiare.

La terza idea, tanto cara a Ricardo, è che il prezzo del metallo monetario è uguale a quello di tutte le merci, determinato alla fine dal suo costo di produzione. In ciò, oppone la legge del valore della moneta metallica a quella della moneta cartacea, che obbedisce soltanto -alla domanda e all'offerta.

Flessibilità dell'idea di legge

Ci limiteremo a queste poche leggi perché, lo ripetiamo, si tratta di una idea poco chiara alla quale occorrerebbero lunghi sviluppi per essere trattata in modo corretto. Ad esempio, l'economia liberale richiama frequentemente la *legge dell'interesse personale.* Ciò è del tutto ammissibile, ma non si tratta più di un *rapporto* costante tra elementi che appartengono alla *natura delle cose.* Si tratta di una *tendenza* permanente della *natura umana.* Entriamo in un campo che interessa la *biologia* e la *psicologia.* I liberali l'hanno ben poco esplorato perché il loro concetto generale è *meccanicistico.* Quando parlano delle leggi dell'economia politica, è alle leggi dello *equilibrio* economico che pensano sempre. Il mondo della economia è un settore del mondo della natura. Le *leggi economiche* sono le *leggi naturali,* tali e quali si ritrovano nel mondo dell'economia.

Se si volesse trattare in modo esauriente le leggi econoche, si dovrebbero prendere uno per uno tutti gli elementi della vita economica e dimostrare come le *leggi naturali* di-

ventano *leggi economiche.* Ci si accorgerebbe allora che queste leggi economiche non sono tali nella loro formulazione che a seguito di un quadro giuridico accettato, e che questo quadro giuridico procede a sua volta da una dottrina *filosofica.* Ci sono leggi dell'economia *marxista* come ci sono leggi dell'economia *liberale;* e nell'economia liberale ci sono le leggi dell'economia basate sulla *libertà individuale* e quelle dell'economia basate sulla *libertà collettiva* (diritto di associazione più o meno esteso). Infine, visto che l'idea di *legge* evoca quella di *scienza,* ci possono essere tanti *sistemi di leggi* quanti *settori scientifici.*

Il campo della legge è realmente illimitato. Non abbiamo voluto dare qui che una visione generale delle leggi economiche tali e quali sono viste *nella loro più grande generalità dagli economisti stessi all'epoca del liberalismo individualista.* Esaminando le principali caratteristiche delle due grandi correnti della scuola classica, la corrente francese e la corrente inglese, ne scopriremo altre (sulla *rendita,* i *redditi decrescenti, gli scambi internazionali,* ecc...).

Vedremo così che, la concorrenza sopraffacendo la concorrenza, si è dovuto costituire un neo-liberalismo per salvare l'idea di libertà economica. Questo neo-liberalismo si ritiene erede del liberalismo classico e lo è sotto parecchi punti di vista. Ma per vedere fino a che punto è concretamente differente, ci basti constatare che mentre il liberalismo classico chiedeva allo Stato di non intervenire al fine di far produrre tutti i suoi buoni effetti alla concorrenza, il neo-liberalismo gli chiede di manifestarsi per consentire alla concorrenza di esistere. E si verifica così che quello che è in causa nel liberalismo, come nel socialismo e in qualsiasi altra dottrina relativa alle attività umane, economiche e non, è la dottrina stessa della *libertà,* cioè la dottrina stessa dell'*uomo individuale e sociale.*

III

Il liberalismo economico si è costituito in scuola, per la prima volta, con la « *fisiocrazia* ». Questo vocabolo bizzarro è stato inventato da Pierre Samuel Dupont de Nemours che pubblicò, nel 1767, la sua *fisiocrazia* o *costituzione essenziale del governo più vantaggioso al genere umano.* Creato etimologicamente da due vocaboli greci, *physis* e *cratein,* il vocabolo significa « *governo della natura* », il che è tutto un programma. Notiamo che se questo vocabolo si è imposto poi nella storia, non si impose alla sua nascita. All'epoca, non si parla di fisiocrati, ma di « *economisti* » nome con il quale si continuerà ad indicare i sostenitori dell'economia liberale per tutto il XIX secolo.

Il movimento fisiocratico ha dominato la Francia e anche l'Europa per tutta la seconda metà del XVIII secolo, ed in modo particolare fino verso il 1775. Il suo storico più importante, M. Weulersse gli dedica due volumi con il titolo *Il movimento fisiocratico in Francia dal 1756 al 1770.*

La dottrina fisiocratica

Troviamo un esposto perfetto della dottrina fisiocratica in una presentazione che ne fece *Dupont de Nemours* verso la fine della sua vita. Leggiamolo:

« *Verso il 1750 due uomini di genio, osservatori giudiziosi e profondi, ispirati da una capacità di attenzione molto sostenuta da una* logica rigorosa, *animati da un nobile* amore

per la patria e per l'umanità, *i signori Quesnay e Gournay, cercarono con assiduità di sapere se* la natura delle cose *non indicasse una* scienza dell'economia politica *e quali fossero i* principî *di questa scienza.*

Affrontarono il problema sotto diversi aspetti, e giunsero ad un medesimo risultato, si incontrarono, si felicitarono reciprocamente, si applaudirono a vicenda costatando con quale esattezza i loro principî diversi, ma ugualmente veri, portavano a conseguenze assolutamente identiche; fenomeni che si rinnovano ogni qualvolta non ci si trova nell'errore, perché non esiste che una natura, *essa abbraccia tutto e nessuna verità può contraddirne un'altra. Sono stati d'accordo fin quando hanno vissuto ed i loro discepoli non hanno mai cessato di essere in tutto d'accordo, sui mezzi per far prosperare l'agricoltura, il commercio e le finanze, accrescere la felicità delle nazioni, la loro popolazione, le loro ricchezze, la loro importanza politica* ».

Queste poche righe dipingono ammirevolmente il clima del movimento fisiocratico: innanzitutto l'*idealismo e l'entusiasmo,* poi la convinzione di una *scoperta* senza precedenti; questa scoperta, è quella della *scienza economica,* cioè *la scienza della natura delle cose.* Dupont de Nemours ne rende il merito a Gournay e a Quesnay. Difatti, il personaggio importante, il vero fondatore della scienza, è Quesnay. Gournay non ha mai scritto niente e lo si conoscerebbe appena se Turgot non gli avesse dedicato un celebre elogio. Era un uomo importante, proveniente da ambienti commerciali e, verosimilmente, influente. Gli si attribuisce la paternità della massima « *lasciar fare, lasciar passare* » che riassume benissimo tutto il liberalismo. E' in questo punto, e in questo punto solo, che si incontra con Quesnay, che grande disprezzatore del commercio, non giura che per la terra.

Ma proseguiamo nella lettura di Dupont de Nemours:

« *Tutti questi filosofi* — (si tratta dei fisiocrati) — *sono stati e sono unanimi, nel pensare che la* libertà *delle azioni che non danneggiano nessuno, è stabilita sul* diritto

naturale *e deve essere protetta da tutti i governi; che, in generale, la* proprietà — *di ogni sorta di bene* — *è il* frutto legittimo del lavoro, *e non deve mai essere violata; che* la proprietà fondiaria è la base della società politica, *i cui membri se fatta eccezione per i possidenti terrieri, hanno interessi individuali; che il territorio nazionale appartiene a detti proprietari, avendolo giustamente valorizzato con i loro anticipi o il loro lavoro oppure che l'hanno ereditato, o acquistato da chi lo aveva avuto in questo stesso modo e che ciascuno di loro ha diritto a rivendere la sua parte; che i proprietari delle terre sono necessariamente* cittadini *e non sono che loro ad esserlo* necessariamente; *che la* cultura *il* lavoro, *le* fabbriche, *il* commercio *debbono essere* liberi, *tanto per il rapporto che è dovuto ai* diritti *particolari* naturali e politici *dei loro agenti, quanto per la grande utilità pubblica di questa* libertà; *che non le si potrebbe arrecare alcun inconveniente che non sia nocivo alla equa e vantaggiosa distribuzione, come pure alla produzione dei* cibi *e delle* materie prime, *e anche alle* ricchezze, *e che non si può nuocere alla* produzione, *che a scapito della* popolazione, *delle finanze e della potenza dello* Stato ».

Ecco, si potrebbe dire, tutta la dottrina della *fisiocrazia* e, molto più generalmente, del *liberalismo.* I due poli sono la *libertà* e la *proprietà;* l'*ordine naturale* ne è il fondamento. Se tale dottrina entusiasma gli spiriti, ciò accade: 1) perché è « *contestataria* »; mette in causa il corporativismo, il mercantilismo, il colbertismo, i privilegi ecclesiastici e feudali, le pratiche molto pignole e gravose di un interventismo a mille facce; 2) perchè corrisponde effettivamente alla necessità di profondi cambiamenti, che esigono sia l'evoluzione sociale, sia il progresso tecnico che irrompe da tutte le parti; 3) perché è presentata da uomini, convinti, talvolta eminentissimi, il cui gusto per le *idee generali, la giustizia sociale, la scienza, il progresso e la logica* corrisponde ad un gusto innato del temperamento francese. Tra questi uomini, due si distaccano per il loro eccezionale valore: Quesnay e Turgot.

Quesnay

Francesco Quesnay (1694-1774) era nato a Méré, presso Montfort-L'Amaury, nel 1694. Chirurgo, poi medico di M.me de Pompadour e di Luigi XV, inizia ad interessarsi all'economia politica solo verso il suo sessantesimo anno. Molti medici si interessarono alla letteratura, alla storia, all'arte, per divertirsi con la loro scienza e la loro pratica. Si potrebbe pensare che questo è il caso di Quesnay; invece no! E' la medicina che lo ha portato all'economia politica perché ha immaginato che il corpo della società doveva obbedire alle medesime leggi naturali che governano il corpo degli individui. Da qui il suo *fisicismo* fondamentale. Da qui il suo concetto dell'*ordine naturale* che *l'evidenza* — è uno dei suoi vocaboli preferiti e fu lui ad essere incaricato di redigerne la voce nell'enciclopedia — ci costringe a riconoscere.

L'ordine naturale

Lo spiega in uno studio di qualche pagina che pubblica nel 1765 con il titolo *Il diritto naturale* (tutta l'opera economica di Quesnay, composta esclusivamente di brevi testi, si riassume in un solo volume). Ecco quanto vi si può leggere:

« *Per conoscere* l'ordine *del tempo e dei luoghi, per regolamentare la navigazione ed assicurare il commercio, si è dovuto osservare e calcolare con precisione le* leggi *del movimento dei corpi celesti; per conoscere l'ampiezza del* diritto naturale *degli uomini costituiti in società, ci si deve dunque, riferire alle* leggi naturali *costitutive del miglior governo possibile. Tale governo, al quale gli uomini debbono essere assoggettati, consiste nell'*ordine naturale e *nell'*ordine positivo, *più vantaggiosi agli uomini costituiti in società.*

Gli uomini costituiti in società debbono dunque essere assoggettati a leggi naturali *e a* leggi positive. *Le* leggi naturali sono sia fisiche sia morali. Per leggi fisiche, *si intende qui il corso regolato di ogni evento fisico dell'*ordine naturale, evidentemente il più vantaggioso *al genere umano.*

Per legge morale, *si intende qui* la regolamentazione *di ogni azione umana di ordine morale,* conforme all'ordine fisico evidentemente più vantaggioso *al genere umano. Queste leggi messe assieme formano quella che si chiama* la legge naturale. *Tutti gli uomini e tutte le potenze umane debbono essere sottomessi a queste* leggi sovrane istituite dall'essere supremo; *sono immutabili* e irrefutabili, *e le migliori leggi possibili* (....)

Le leggi positive *sono autentiche regole, stabilite da una autorità sovrana, per determinare l'ordine di amministrazione del governo, per assicurare la difesa della società, per* fare osservare regolarmente le leggi naturali (...). Ma la prima legge positiva, *la legge fondamentale di tutte le altre leggi positive è l'istituzione dell'*istruzione pubblica e privata delle leggi dell'ordine naturale... (*senza il quale non esiste*) *alcuna* evidenza *di giusto e di ingiusto, di diritto naturale, di ordine fisico e morale... alcuna evidenza della distinzione essenziale dell'interesse generale e dell'interesse privato, della realtà delle cause di prosperità e di decadenza delle nazioni; alcuna evidenza dell'essenza del bene e del male, dei sacri diritti di quelli che comandano e dei doveri di quelli a cui l'ordine sociale prescrive obbedienza.* « La legislazione positiva *consiste dunque nella* dichiarazione di leggi naturali *costitutive dell'ordine* evidentemente *il più vantaggioso possibile per gli uomini costituiti in società* ».

Liberalismo, dispotismo e provvidenzialismo

Testi di questo genere se ne trovano a dozzine ed a centinaia presso tutti i fisiocrati. Quest'ultimo, molto condensato, ha la prerogativa di rivelarci la dottrina *filosofica* che è alla base del liberalismo, rivelandoci nel contempo le sue ambiguità e le sue contraddizioni.

Innanzitutto, Quesnay distingue — molto giustamente — la *legge fisica* e la *legge morale.* Ma la legge morale non è inclusa nella legge fisica. Essa stessa presuppone una dottrina morale. La libertà dell'ordine fisico è contraddetta

dalla libertà dell'ordine morale. E' impossibile lasciar fare e lasciar passare senza porre dei limiti. E' sempre la medesima cosa; si deve obbedire alla natura, ma solo fino ad un certo punto. Si deve nel contempo obbedirle e comandarla. Un'*economia* liberale non può essere dunque che una *economia guidata.* Per Quesnay, dirigere, governare, vuol dire rispettare le leggi naturali. Molto bene, ma quali sono queste leggi? Si lusinga di conoscerle, ma è una presunzione singolare. Vediamo però quello che c'è di vero in questo modo di vedere: che effettivamente ci sono leggi naturali, e che sarebbe rischioso volerle sostituire con le decisioni della ragione.

In secondo luogo, il liberalismo di Quesnay non è solamente eccessivo per la fiducia che pone nelle leggi naturali, ma è anche eccessivo nella conclusione che immediatamente ne fa scaturire. Che i governi debbano governare in maniera dura per imporre le leggi naturali. *La libertà economica* esigerebbe forse il *dispotismo politico?* Questa tendenza è molto netta in Quesnay. Ne è vagamente cosciente visto che insiste sulla necessità di una *istruzione* « pubblica e privata », il cui scopo sarebbe quello di inculcare verità di ordine naturale ai bambini, futuri cittadini; questa istruzione, passabilmente totalitaria, farà conoscere loro l'*evidenza* delle verità liberali. Evidenza curiosa, quella che si deve insegnare a scuola!

In ultima analisi, si noterà il *provvidenzialismo* di Quesnay. Le leggi naturali sono state « *istituite dall'essere supremo* ». Il liberalismo assume così un carattere religioso che è assai strano se si accerta che la libertà vantata è quella dell'attività economica. Con ciò, non è solo il governo politico ma Iddio stesso che si trova mobilitato a favore dello sviluppo delle ricchezze! « L'Essere Supremo » sarebbe forse Mammona?

Il prodotto netto

Se passiamo ora dalla dottrina filosofica politica di Quesnay alle sue vedute economiche vere e proprie, incontriamo

l'idea maggiore che regge tutto il sistema: quella del *prodotto netto.*

Per Quesnay, *la terra è l'unica sorgente di ricchezza* perché è la sola a dare un *prodotto netto.*

Grossolanamente, l'idea è molto semplice. La produzione agricola è la sola ove il prodotto ottenuto è non solo il risultato del lavoro dell'uomo ma anche — se così si può dire — del lavoro della natura. Il prodotto netto è dunque ciò che rende la terra all'uomo in « puro e semplice dono » oltre al suo lavoro. A rigor di termini, non esiste *produzione* se non quella agricola perché solamente nell'agricoltura esiste *riproduzione.* Senza l'uomo, non esistono né industria né commercio. Ma senza l'uomo, esistono piante e animali che si riproducono. Quando l'uomo migliora e moltiplica la produzione vegetale e animale, il suo lavoro è utile e fruttuoso, ma si aggiunge solamente al lavoro della natura. Quando si è rimborsato delle spese di lavoro e di investimento, il rimanente è *prodotto netto,* a partire dal quale si svolge tutta l'attività economica, che consiste sempre solamente nel *trasformare* (industria) *e trasferire* (commercio) una materia agricola, senza mai *produrre,* nel senso stretto della parola. Ed è perciò che Quesnay ed i suoi discepoli chiamano « *sterili* » le attività industriali e commerciali, non negando con questo aggettivo la loro utilità, ma il loro carattere produttivo.

Il fenomeno monetario complica questo semplice schema. Che ci sia, in effetti, produzione, trasformazione o trasferimento, l'attività economica si realizza con *scambi* che creano *danaro.* A tutti i livelli dell'economia, si *compra* e si *vende.* La ricchezza appare in moneta, rendendo disponibile, per ciascuno, un *reddito netto.* Quesnay non lo ignora. Lo ignora tanto poco che è l'inventore della *contabilità agricola* e della *contabilità nazionale.* Per lui però, il prodotto netto è la rendita netta dell'agricoltura, come è il *reddito netto* della nazione. Vuol dire che non esiste vero arricchimento della società senza l'aumento del prodotto netto nazionale, il quale non è altro che la somma di tutti i prodotti netti agri-

coli. L'arricchimento delle classi « sterili » non è che l'arricchimento degli uni a scapito degli altri, non potendo diventare arricchimento generale se non quando interviene un aumento del prodotto netto nazionale.

Il quadro economico

Quesnay schematizza il processo di quest'ordine dinamico nel suo celebre *quadro economico* (1758) che il marchese di Mirabeau salutava dopo l'invenzione della calligrafia e di quella del danaro, come la terza grande scoperta dell'umanità « *di cui i posteri raccoglieranno i frutti* ». Questo quadro rende visibile la circolazione delle ricchezze dimostrando come tutto deriva dall'agricoltura per poi ritornarvi. Così come nel corpo umano, il sangue parte dal cuore per ritornarvi, dopo aver portato la vita in tutte le membra del corpo, così nel corpo sociale la ricchezza parte dalla terra per ritornarvi dopo aver portato la vita a tutte le classi della società.

Il XX secolo, secolo per eccellenza dello *scambio,* ha disconosciuto lo sforzo fatto da Quesnay per stabilire il carattere specifico della *produzione* e il modo con il quale procede la *circolazione.* Il XX secolo ha riabilitato questo sforzo e non ha fatto altro che riprenderlo e prolungarlo. Certamente, tra il *quadro economico* e le moderne tabelle di scambi interindustriali che sono alla base delle nostre contabilità nazionali, esiste la medesima differenza che corre tra la macchina da calcolo di Pascal e un ordinatore elettronico. Ma precisamente esistono il medesimo rapporto e la medesima filiazione.

Il XX secolo vicino a Quesnay

In linea generale, si deve notare che il XX secolo — almeno dalla guerra mondiale in poi, per le sue teorie e applicazioni economiche è molto più vicino al XVIII che al XIX secolo. La spiegazione — vi ho fatto ora riferimento — è che il XIX secolo, che è quello del dominio dell'Europa sul mondo, è il secolo dell'*arricchimento dagli scambi.* Certamente, lo scambio è stato possibile grazie all'apporto di nuovi prodotti industriali e si riconosce come il secolo delle macchine. Questi prodotti industriali hanno una illimitata possibilità di scambi con i prodotti agricoli e le materie prime del mondo intero, nelle condizioni più favorevoli, giacché sono imposte dai capofila del mercato, e cioè gli industriali ed i banchieri occidentali. E finalmente è bene lo scambio che crea la ricchezza dell'Europa, in un meraviglioso equilibrio che è quello imposto dai più forti.

Nel XX secolo, il fatto della produzione non è più sottoposto a quello dello scambio, ma lo domina e lo governa. La materia riprende allora una eccezionale importanza. Non è più il semplice prodotto agricolo, ma è sempre e sempre più la materia — materia *viva,* materia *morta* e *sostanza* della materia (atomo) — una materia che è sempre più *oggetto di trasformazione e sorgente di energia.* Siamo dunque molto più vicini ai fisiocrati di quanto lo fossero i loro primi successori in un concetto *fisicista* e *materialista* dell'economia. Il nostro secolo vede — come loro — l'attività economica sottoposta al *potere politico forte, e fortemente regolatore.*

La differenza è che anziché avere per oggetto di imporre la *libertà* degli scambi e delle attività, — lasciar fare lasciar passare — il Potere politico si dà sempre più per missione quello di *regolamentare il tutto e pianificare il tutto.* Il che ci fà dire che il liberalismo fisiocratico ha generato il *socialismo* tanto quanto i mutamenti contemporanei del *liberalismo.* L'URSS può richiamarsi a Quesnay tanto quanto legittimamente possono farlo gli Stati Uniti. Quesnay è il padre comune di questa posterità rivale. Riassumendo, tutta la dottrina di Quesnay si riassume in qualche parola chiave: *ordine naturale* (istituito dall'Essere supremo), *libertà* (del lavoro, degli scambi, di tutte le attività economiche), *proprietà* (individuale e fondiaria per eccellenza), *terra* (unica fonte di ricchezze), *prodotto netto* (proveniente solo dalla terra), *quadro economico* della circolazione delle ricchezze (partendo dalla terra e ritornandoci), *potere politico forte* (per imporre l'ordine naturale e assicurarne l'insegnamento).

Aggiungiamo l'idea curiosa di Quesnay relativa alla fiscalità: è partigiano dell'istituzione di una *imposta unica,* la quale sarebbe naturalmente stabilita sull'agricoltura visto che solo quest'ultima fornisce un prodotto netto.

Turgot

Anne-Robert-Jacques Turgot (1727-1781) ha sempre negato di appartenere alla « setta » (è in questo modo che i loro nemici chiamavano i Fisiocrati). Se ha avuto l'influenza di Quesnay, rimane originale nelle sue analisi che sono molto più varie e più fini rispetto a quelle del « dottore » (così chiamavano Quesnay). D'altronde, è molto più realista. Il fatto è che ha costantemente assunto responsabilità politiche. Intendente del Limousin, ministro, sà benissimo che le leggi naturali non impediscono la carestia, le rivolte e che l'empirismo è necessario al teorico se vuole governare. Ciònondimeno, qualunque siano i suoi successi o i suoi fallimenti, la esperienza lo conferma nella sua riflessione: gli abusi di cui soffre la Francia sono legati a regolamentazioni ed abitudini che si debbono abolire o correggere. In linea generale, il rimedio è la libertà.

Nella misura in cui si vuole studiare il liberalismo del XVIII secolo, si ha più interesse a leggere Turgot che Quesnay perché è più chiaro e — a dir il vero — più intelligente (benché Quesnay sia più « geniale », il genio e l'intelligenza essendo due cose diverse). Le sue *riflessioni sulla formazione e la distribuzione delle ricchezze* (1766) sono un piccolo capolavoro e, in un certo qual modo, il primo trattato di Economia Politica. Ha dedicato studi penetranti al danaro, all'interesse, al valore, al salario. Ma qui noi non possiamo che sottolineare la qualità delle osservazioni che presenta su quanto si definisce *legge dei rendimenti decrescenti.* Stuart Mill considerava questa legge come « *la proposta più importante dell'economia politica* », stimando che, se fosse differente, « *quasi tutti i fenomeni della produzione e della distribuzione delle ricchezze sarebbero diversi da quello che sono* ».

La legge dei rendimenti non proporzionali

A dire il vero, molti economisti avevano capito questa legge prima di Stuart Mill e, senza alcun dubkbio, prima di Turgot, tanto è evidente. Ma Turgot ha il merito di esporla con una perfetta chiarezza e in modo completo perché ne fà, senza dargli un nome, una legge generale dei rendimenti non proporzionali.

La scuola inglese è sempre stata ossessionata dall'« avarizia » della terra. In campo economico, essa oppone i rendimenti *crescenti* dell'*industria* ai rendimenti *decrescenti* dell'*agricoltura.* Se, ad esempio, un industriale investe un milione nella sua impresa per ottenere un rendimento di 100, investendo due milioni otterrà forse 250 e con 3 milioni 500. Perché? Perché le macchine producono sempre più e sempre più rapidamente. Al contrario, un agricoltore che ottiene 100 con un investimento di un milione, non otterrà forse che 175 con due milioni e 200 con 3 milioni.

Turgot esamina la questione della produttività agricola nelle sue *Osservazioni sulla memoria di M. De Saint-Peravy a favore dell'imposta indiretta* (1767). Parte della ipotesi dell'autore della memoria: un investimento (« anticipi » annuali) di 2 dà un prodotto lordo di 5. Supponendo l'ipotesi esatta, dice Turgot, vale per il caso preso in considerazione. D'altronde, l'investimento è fatto in modo più o meno intelligente. Un medesimo terreno, con un investimento di 2, darà forse 4, forse 6 a seconda della qualità del lavoro effettuato. Supponiamo ora che un investimento di 2, realizzato nel modo il più intelligente, rapporti 5; è certo che investimenti supplementari rapporteranno di meno in meno: per esempio: si otterrà 7 con 3, e 8 con 4. Il rendimento è decrescente.

Lo sarebbe anche verosimilmente, nel caso inverso. E cioè con 1 si otterrebbe forse solamente 2, oppure anche 1. Esiste dunque un rendimento ottimale, tutto essendo sempre uguale, il rendimento essendo sempre non proporzionale. Ma Turgot va oltre. Distinguendo prodotti in *natura* e prodotti in *danaro,* reddito lordo e reddito netto, dimostra che

un prodotto decrescente può ancora assicurare un reddito netto. L'agricoltore può dunque aver interesse ad inserirsi nei rendimenti decrescenti fin tanto che gli rimane un margine di reddito netto. Non farà più spese quando il reddito relativo alle quantità di spese supplementari sarà anche lui inferiore a tali spese.

In tre pagine, Turgot ha stabilito in questo modo *la legge dei rendimenti* non proporzionali, distinguendo d'altra parte il *rendimento della produttività*. Tutta la scienza moderna della gestione è in embrione nella sua analisi.

Qualche altro fisiocrate

Ai nomi di Quesnay e di Turgot se ne debbono aggiungere altri — oggi dimenticati — ma che furono celebri nel XVIII secolo.

Abbiamo detto che Pierre-Samuel Dupont de Nemours (1739-1817) è l'inventore del vocabolo « fisiocrazia ». Non lo si potrebbe ignorare, non fosse altro che per la sua posterità. Emigrato negli Stati Uniti, è all'origine della dinastia che — ancora oggi — regna sul più potente impero della chimica americana. La sua principale opera è « *Dell'origine e dei progressi di una nuova scienza* » (1767). Alla fine della sua vita, ebbe con J.B. Say una corrispondenza molto interessante; gli rimprovera di aver abbandonato le idee di Quesnay per quelle di Adam Smith.

Victor Riquetti, marchese di Mirabeau (1715-1789) è celebre per il suo libro *L'amico degli uomini ovvero trattato della popolazione* (1755) che fu un best-seller del XVIII secolo. Scrittore saporoso, e nel contempo uomo eccellente, credeva — come tutti a quell'epoca — che la popolazione fosse il fattore principale della ricchezza. Quesnay lo convertì all'idea contraria (ne divenne ardente propagandista) e cioé che la ricchezza è la causa della popolazione.

Mercier de la Rivière (1720-1793), di cui abbiamo narrato l'incontro con la grande Caterina, è l'autore del libro che contribuì maggiormente a diffondere la dottrina fisiocratica: *L'ordine naturale ed essenziale delle società politiche* (1767).

Si debbono anche citare l'abate Baudeau (1730-1792) e soprattutto Le Trosne (1728-1780) la cui opera *Dell'interesse sociale* (1777), comprende una analisi senz'altro ragguardevole del valore.

J.B. Say

Per concludere con la scuola classica del liberalismo francese, dobbiamo dire qualcosa su Jean Baptiste Say (1767-1832), conosciuto anche per un liceo parigino che porta il suo nome e per una dinastia di industriali zuccherieri. E' lui che deviò la Francia dall'insegnamento fisiocratico per inclinarla verso la scuola inglese (1ª ed. 1803), ha ispirato l'insegnamento ufficiale dell'economia politica in Francia per un secolo e mezzo. Dupont de Nemours gli scriveva nel 1815: « *La fantasia di rinnegarci che lei ha e che non nasconde abbastanza, mio caro Say,* non impedisce il fatto che — dal ramo di Smith — lei sia un nipote di Quesnay e un nipote del grande Turgot ». Il suo *Trattato di economia politica, ovvero semplice esposto del modo in cui si formano, si distribuiscono e si consumano le ricchezze,* è un'opera solida ove si trova il liberalismo economico nella sua più perfetta e più sicura espressione.

Molto colpito dal « macchinismo » e avendo lui stesso diretto una filanda, J.B. Say concepisce benissimo il ruolo dell'*imprenditore,* ruolo che i fisiocrati avevano ignorato e che Adam Smith confondeva con quello di capitalista. E' forse a questo titolo che è il più moderno. Ma quello di cui è personalmente fiero, è di aver emanato la *legge degli sbocchi* della quale diceva: « *è la teoria del calore, quella della leva, quella del piano inclinato, che hanno posto la natura a disposizione dell'uomo. E' quella degli scambi e degli sbocchi che cambierà la politica del mondo* »[1].

La legge degli sbocchi afferma che « *i prodotti si acquistano con i prodotti* ». Say intende dire: 1) che il danaro non è che un intermediario negli scambi, senza alcuna influenza

[1] *Storia delle dottrine economiche,* Gide e Rist, p. 134.

generale sull'economia (teoria comune alla scuola classica); 2) che il libero scambio si impone giacché non si possono acquistare prodotti stranieri che con prodotti interni e che di conseguenza l'economia nazionale non può essere né sommersa né turbata dalle importazioni; 3) che le crisi di superproduzione sono impossibili, i nuovi prodotti creando indefinitamente sbocchi ai prodotti nuovi.

Questa legge è caratteristica del liberalismo tanto per quello che ha di vero che per quello che ha di falso. E' vero che il denaro non è che un intermediario negli scambi, ma è errato che non abbia alcuna influenza.

Siamo in buona posizione, nel XX secolo, per saperlo. Ad ogni buon conto, è vero che i prodotti si scambiano con i prodotti, ma il termine « prodotti » è indefinitamente estensibile (e dobbiamo considerarlo se si tiene conto della realtà degli scambi, dei servizi, del danaro e del credito). E' errato che l'economia nazionale non possa essere turbata da scambi esterni. E' infine vero che il moltiplicarsi dei prodotti crea il moltiplicarsi degli scambi, ma è sbagliato (pensare) che i contraccolpi di questa moltiplicazione non possano generare crisi.

J.B. Say avrebbe dovuto essere tanto più sensibile a queste evidenze in quanto ha contribuito a smaterializzare la scienza economica. Per i Fisiocrati, tutta l'economia ruota attorno ai *prodotti,* considerati nella loro *materialità.* J.B. Say vede meglio l'importanza dei *servizi.* Più esattamente, pensa che tutti i servizi sono *produttivi,* dal momento in cui sono valutati in danaro, e cioè suscettibili di essere venduti o acquistati. Ma dal momento in cui si entra nella sfera dei servizi « immateriali », il rigore delle leggi fisiche cede.

Ad ogni modo, J.B. Say chiude il periodo della scuola classica del liberalismo francese. Dopo di lui, il liberalismo continuerà ad esistere, giacché esiste ancora oggi: conoscerà anche il suo periodo trionfale nel secolo che segue la morte di J.B. Say: ma affinerà solamente la sua dottrina. Quest'ultima è stata definita dai Fisiocrati, come solide fondamenta alle quali non potranno che aggiungersi altri piani.

Capitolo IV

LA SCUOLA INGLESE DEL LIBERALISMO

A. SMITH E T. R. MALTHUS

IV

Così come la scuola francese del liberalismo economico è stata creata da Quesnay e dai Fisiocrati, con il prolungamento di J.B. Say, la scuola inglese è stata creata da Adam Smith, seguito da Malthus e da Ricardo con il prolungamento di Stuart Mill.

Il punto comune di queste due scuole, è naturalmente il liberalismo stesso. La maggiore *differenza* tra le due scuole è che la prima vede nella terra, attraverso l'agricoltura, la principale fonte, forse anche l'unica, della ricchezza, mentre la stessa fonte, per la seconda è il lavoro attraverso il commercio e soprattutto l'industria.

Ci sono certamente molte altre differenze, ma poiché Smith, Malthus e Ricardo hanno loro stessi sensibili differenze tra loro, non potremo che sottolinearle successivamente.

Adam Smith

Adam Smith (1723-1790) era nato a Kirkcaldy, presso Edimburgo il 5 giugno del 1723. Filosofo di formazione, si dedica all'economia politica, a seguito di un viaggio in Francia nel 1764 e 1765. Conosce a Parigi Turgot e Quesnay, la cui scienza ed i cui ragionamenti lo impressionano in modo particolare. Nel 1776, — esattamente due secoli fà — pubblica *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* (Ricerche sulla natura e le cause della ricchezza delle na-

zioni), testo comunemente citato col titolo semplificato di *La ricchezza delle nazioni.*

Il successo fu fulmineo ed innalzò il suo autore ad una gloria che non si è mai smentita. *Il dizionario dell'economia politica* di Guillaumin, scrive alla parola « Smith »:

« *Questo nome è il più grande dell'economia politica. Ha avuto la singolare fortuna di lasciare la sua impronta in maniera incancellabile nel mondo intellettuale e in quello dei fatti. Adam Smith è non solo il fondatore accertato delle vere dottrine economiche, ma anche ecc...* ».

Tale giudizio del XIX secolo è ratificato nel XX da Ch. Gide e Ch. Rist che scrivono nella loro *Storia delle dottrine economiche*: « *Il vero fondatore dell'economia politica moderna è con il consenso di tutti Adam Smith* ».

Che tale giudizio sia giusto o errato, importa poco. Quello che importa è il fatto che esprime il pensiero della scuola liberale. Gli economisti liberali del XIX e del XX secolo hanno salutato e salutano Adam Smith come fondatore della sola economia politica che, per loro, sia la vera. Per il nostro studio, è sufficiente.

Differenza con Quesnay

Se il liberalismo di Smith è — come quello di Quesnay — l'apologia della libertà, se ne distanzia però profondamente nelle sue radici filosofiche.

Quesnay, l'abbiamo detto, vedeve nelle leggi economiche un aspetto delle *leggi naturali,* riflesso di un ordine provvidenziale o che si allarga al tutto. E' una visione metafisica.

Smith, come giustamente hanno sottolineato Gide e Rist, « *insiste meno su quanto i fenomeni economici hanno di costante che su quanto hanno di spontaneo, di istintivo e di naturale* (...) *non adopera mai l'espressione di legge economica* »[1].

Quesnay, d'altronde, base le sue riflessioni sugli scambi tra *classi* (proprietari, classi sterili, Sovrano), mentre Smith basa le sue sugli scambi tra *individui.* In altri termini, la macro-economico vince in Quesnay, e la micro-economia in Smith.

[1] *Storia delle dottrine economiche,* 5ª ed., p. 81.

Beninteso, noi semplifichiamo. Ma rimane che il liberalismo di Quesnay si riferisce piuttosto alla tendenza di *trascendenza* e quello di Smith a quella di *immanenza.* Per Quesnay, le leggi naturali *discendono* dall'Essere supremo fino ai mortali. Per Smith, l'iniziativa individuale *sale* verso l'incontro con una armonia speciale di cui è portatrice. Il liberalismo di Quesnay evoca la bellezza di un giardino francese, quello di Smith di un giardino inglese. L'ordine dell'uno è normativo, l'ordine dell'altro è vitalista.

L'interesse personale

Con parole semplici, diciamo che l'idea-madre di Adam Smith è che perseguendo ciascuno il suo *interesse personale,* si finisce con realizzare l'*interesse generale.* Si deve dunque lasciare la massima libertà alle attività economiche individuali. Ricercando solamente il « *proprio guadagno* », l'individuo concorre necessariamente a « *portare al più alto livello possibile il reddito annuale della società* ». E' misteriosamente « *trascinato da una mano invisibile per giungere ad un fine che non rientra nelle sue intenzioni* »[2].

« *Anche se cerca solamente il suo interesse personale* » insiste Smith, molto spesso l'individuo lavora « *in modo molto più efficace per l'interesse della società che se avesse realmente per fine quello di lavorarci* ». Con umorismo aggiunge: « *non ho mai visto che coloro che aspirano — nelle loro imprese commerciali — a lavorare per il bene comune, abbiano fatto molte cose buone* »[3].

Si noterà che Smith ragiona sul *reddito,* e cioè in termini di *denaro* e Quesnay sul *prodotto,* e cioè in termini di *beni. Il liberalismo* di Smith è direttamente *capitalista,* mentre quello di Quesnay non lo è che indirettamente per lo meno nel senso comune della parola « capitalismo ».

Come Smith vede l'interesse generale risultato della somma degli interessi individuali? Come vede la libertà della con-

[2] [3] *Ricchezza delle nazioni,* coll. Guillaumin, T. II, p. 35.

correnza assicurare una più grande ricchezza collettiva? Lo spiega chiaramente: ciascuno, dice lui, cerca di guadagnare il maggior danaro possibile. Mette dunque i suoi capitali e la sua attività in un settore poco affollato e dove i profitti sono grandi perché la legge dell'offerta e della domanda gioca a suo vantaggio, come pure la legge dei redditi crescenti. Però il suo successo attira concorrenti. E così, in tale settore, i prezzi scendono e, con i prezzi, anche i benefici. A questo punto i più intraprendenti si lanciano verso altre direzioni e la produzione si sviluppa così indefinitamente. I prodotti sono sempre più numerosi, e si accresce la ricchezza collettiva. La « mano invisibile » fa sì che gli interessi privati servano all'interesse generale e la ricerca del guadagno alla scesa dei prezzi. Il consumatore, e cioè ognuno di noi, è il gran beneficiario della libertà economica.

« *Ciascun individuo,* scrive, *fa ogni sforzo per cercare l'impiego più vantaggioso, per il capitale di cui può disporre: è vero che lo scopo è il suo proprio beneficio, e non quello della società; ma tutti i ragionamenti — per trovare il suo personale vantaggio — lo portano naturalmente, o piuttosto necessariamente, a preferire quel genere di impiego che è di per sé, il più vantaggioso per la società* »[4].

I limiti del ragionamento

Si vedono il punto forte e il punto debole di questo ragionamento. Il forte, non è dubbio. Il prodigioso sviluppo economico del XIX secolo, nella stabilità dei prezzi, è sufficiente a dimostrarlo. Ma il punto debole non è meno evidente, ed è stato anche dimostrato dal susseguirsi degli avvenimenti. E' che lo schema concorrenziale presuppone attività a livello dell'individuo. Però la concorrenza uccide la concorrenza e il progresso tecnico esige capitali sempre più consistenti che, normalmente, superano le possibilità individuali. Si entra così nel capitalismo delle « grandi unità », in genere societarie, le cui modalità di azioni sono diverse da quelle delle « piccole

[4] *Op. cit.,* pp. 32-33.

unità ». Senza peraltro sparire, la concorrenza a questo punto riveste forme complesse, le cui virtù non sono pari a quelle dei primi tempi. Le intese, i cartelli, gli oligopoli creano un clima nuovo. D'altra parte, non è certo che la ricerca del profitto conduca al genere di impiego più vantaggioso per la società.

Era vero, nell'insieme, all'inizio del « macchinismo », perché il progresso tecnico si manifestava in modo particolare nelle attività di base — tessile, metallurgia, strade ferrate, ecc... —. Oggi copre tutte le attività e negli effetti sul profitto, è compensato dalla potenza sindacale.

Il lavoro

La ricchezza delle nazioni, inizia con questa celebre frase: « *Il lavoro annuale di una nazione è il capitale primitivo che fornisce al suo consumo annuale tutte le cose necessarie e comode alla vita: e queste cose sono sempre o il prodotto immediato di questo lavoro o acquistate da altre nazioni con questo prodotto* »[5].

Ecco dunque il *lavoro* che soppianta la *terra* come fonte di ricchezza; ma Adam Smith è imbarazzato da quanto dimostrato dai Fisiocrati, che hanno stabilito la *produttività* esclusiva dell'agricoltura con il fatto che la terra coopera gratuitamente al lavoro dell'uomo. E allora ne esce imputando alla *divisione del lavoro* una produttività che non riesce a scoprirsi nel lavoro stesso.

« *I miglioramenti maggiori nella potenza produttiva del lavoro e la maggior parte dell'abilità, della destrezza, dell'intelligenza con le quali è diretto o applicato, sono conseguenti, a quanto pare, alla divisione del lavoro* »[6].

La divisione del lavoro

Il pensiero è confuso. A. Smith parla della « *potenza produttiva* » del lavoro. Ammette dunque che il lavoro stesso

[5] *Op. cit.,* T. I, p. 1.
[6] *Op. cit.,* T. I, Cap. 1, 2 e 3.

è produttivo. Ma non saprebbe dimostrarlo. E allora ripiega sull'*aumento* della produttività del lavoro che — secondo lui — sarebbe dovuta alla divisione del lavoro.

Perché dunque la divisione del lavoro aumenterebbe la produttività del lavoro? Per tre ragioni:

1) perché l'operaio che esegue sempre il medesimo lavoro, diventa molto più abile: 2) perché in questo modo, sono evitate le perdite di tempo dovute al passaggio da un lavoro all'altro; 3), perché « *è proprio alla divisione del lavoro che, in origine, si deve l'invenzione di tutte quelle macchine che abbreviano e facilitano il lavoro* ».

Come è sua abitudine, A. Smith è qui un buono osservatore della realtà, — perché è vero che la divisione del lavoro è una causa dell'accrescimento della ricchezza — ma ragiona debolmente. Le due prime ragioni che invoca per imputare alla divisione del lavoro un aumento della produttività sono insignificanti. Possono, in effetti, aumentare la produttività moltiplicandola per tre o quattro, dieci al massimo. Ma è per 100, 1.000 o 10.000 che la produttività è moltiplicata nella rivoluzione industriale. Si pensi solamente ai tessili: quando le macchine hanno sostituito le mani per la fabbricazione delle stoffe, ci si è trovati di fronte ad una crescita gigante della produttività.

A. Smith ne ha solo una vaga coscienza perché dice che la divisione del lavoro è all'origine dell'invenzione delle macchine (il che è vero in certi casi, ma falso nella gran parte dei casi). Vede dunque che è la macchina che aumenta la produttività, e non la divisione stessa del lavoro.

D'altronde, Smith distingue « *il lavoro produttivo* » e « *lavoro non produttivo* ». Come ci sarebbe dunque un lavoro non produttivo se il lavoro è la fonte della ricchezza? E quale è questo lavoro non produttivo? Per Smith, il solo lavoro produttivo è quello dell'operaio della fabbrica perché è il solo che concorre alla produzione del capitale applicandosi direttamente alla materia prima. Non è produttivo invece ogni lavoro che è semplicemente una prestazione di servizi (medici, soldati, preti, funzionari, professioni liberali, ecc...). Si

dovrà attendere J.B. Say per identificare « *servizio* » e « *lavoro* » (manuale e applicato alla materia prima). Per J.B. Say, tutto quanto può essere valutato con danaro, cioè tutto quanto ha un valore di scambio, ha esattamente il medesimo significato economico, visto che l'economia politica si distingue dall'economia primitiva per il fatto che alla permuta sostituisce l'acquisto e la vendita in danaro.

L'evoluzione dell'economia liberale

Si vede così come in una cinquantina di anni, l'economia liberale si è evoluta per quanto riguarda le idee di *beni* (prodotto, materia prima) e di *lavoro*.

Primo stadio: Quesnay non conosce che la *terra* e il *prodotto agricolo* (frutto della *terra* e del *lavoro*).

Secondo stadio: Smith esita tra la *terra* e il *lavoro*, ma pone un accento sul *lavoro*. Però, è il lavoro *produttivo* che lo interessa, cioè un lavoro che sbocca direttamente in un *prodotto*, sia *agricolo*, sia soprattuttutto *industriale*.

Terzo stadio: Say riconosce solo il *lavoro* che sbocca in un *valore economico* (dunque *il servizio* immateriale buono quanto il lavoro materiale).

L'economia liberale ha dunque voltato dall'*agricoltura* all'*industria* e al *commercio*, dalla *produzione* allo *scambio*, dal *prodotto* al *valore*, dal *bene* al *danaro*. In breve, è diventata *capitalista*.

Il capitale

Non possiamo analizzare tutti gli aspetti dell'economia smithiana. Ma non possiamo non dire qualcosa sul suo concetto di capitale; visto che lo abbiamo appena affermato, l'economia liberale diventa con lui l'economia *capitalista*, nel senso corrente di tale espressione.

Oggigiorno, la parola « capitale » evoca, innanzitutto, i *mezzi di produzione*, sia sotto il loro aspetto *finanziario*, sia sotto il loro aspetto *materiale*. La parola, al plurale, — i « capitali » — non si riferisce che all'aspetto finanziario (cer-

care capitali per creare un affare, per svilupparlo, ecc...). Al singolare, si riferisce sia all'aspetto finanziario (una società con capitale di..., procedere ad un aumento di capitale, ecc...) sia all'aspetto materiale: è il capitale tecnico, le macchine.

Ma si tratti di capitale finanziario o di capitale tecnico, è sempre in riferimento alla *produzione* che si concepisce la nozione di capitale. Si *investe* un capitale finanziario in capitale *tecnico* per produrre. (Da notare che il capitale tecnico, se in generale è materiale — le macchine — può anche essere immateriale, pur se si riferisce lui stesso ad un fine materiale. Si investe allora in « cervello », in ricerca, in uffici-studi, per suscitare invenzioni di mezzi materiali di produzione). Una economia è più « capitalista » — più « capitalistica » — in proporzione ai mezzi più indiretti adoperati per giungere ad una produzione maggiore o di minor costo. E' perciò che si investe sempre più nella *scienza pura* per passare in seguito alla *scienza applicata* poi alla *tecnica* e alle *macchine*.

Adam Smith ha un concetto molto diverso del capitale. A dire il vero, questo concetto è per lui, come sempre, molto confuso. Ciònondimeno, si può dire che, per lui, il capitale è sempre *finanziario* ed è sempre visto con l'ottica del *reddito*. In ogni caso, Smith pensa in termini di *danaro*.

Pensa il *capitalismo* attraverso il *capitalista*. Un individuo è *ricco*: come concepirà i *redditi* con questo suo patrimonio? Questa è la domanda alla quale cerca di rispondere. La risposta è comunque molto semplice. L'individuo piazzerà il suo *capitale* dove quest'ultimo gli procurerà i migliori *redditi*.

Dunque, concetto *finanziario* piuttosto che *tecnico*: ottica del *reddito* piuttosto che *prodotto*: concetto *individualista* piuttosto che *nazionale* o *globale*.

Tutto ciò, all'epoca sua, è perfettamente logico. Lo sviluppo del « macchinismo » crea fonti di profitti nuove e considerevoli. Il « capitalista » ha dunque interesse a diventare « imprenditore ». E' come industriale che potrà guadagnare sempre più danaro. La *libertà* lo porterà a impegnare sempre il suo *capitale* nella *produzione*, perché è producendo che aumenterà il suo *reddito*. Si ritrova qui il concetto di interesse personale generatore dell'interesse generale perché favorisce la creazione di ricchezze di cui tutto il mondo è beneficiario.

Per inciso, ricordiamo che se nello Smith il capitalismo ha prima di tutto un significato finanziario, non è da parte sua una innovazione, al contrario. Storicamente, il vocabolo « *capitale* » significa *capitale in danaro*. « Capitale » è un aggettivo diventato sostantivo. Si diceva « Fondo capitale » o « Fondo principale » nel senso di capitale in danaro.

Ma essendo l'industria ancora rudimentale e i grandi capitali derivanti dal commercio (soprattutto marittimo e internazionale), il capitale finanziario necessario alla crescita della ricchezza nazionale era quello dei mercanti diventati banchieri quando ritenevano più lucrativo fare il commercio del danaro piuttosto che quello dei prodotti.

Al contrario, in agricoltura, il « capitale » — in latino *capitale* — era il bestiame che aveva un senso materiale (animali e arnesi agricoli), ma essendo (l'economia rurale) rimasta domestica, il capitale agricolo non era entrato nell'orbita dell'economia politica.

Lavoro e capitale

La nozione di capitale è interessante in Smith sotto un'altro aspetto. Abbiamo visto che considerava il *lavoro* come una fonte della *ricchezza*. E che cosa diventa allora il capitale là in mezzo? Perché quando si parla di capitalismo o di economia capitalista, abbiamo bene in mente che è il capitale che è la fonte della ricchezza.

E' forse qui che ci accorgiamo meglio del cambiamento del senso del vocabolo « capitale ». Perché quando consideriamo oggi il capitale come fonte di ricchezza, è in quanto permette investimenti in *mezzi tecnici di produzione* (in particolare di macchine). Ma Smith vede il capitale come fonte di ricchezza in quanto permette innanzitutto di pagare il *lavoro degli operai* questi ultimi essendo i fattori diretti della produzione, e dunque della ricchezza. In altre parole, se oggigiorno il capitale è il danaro destinato innanzitutto ad *acqui-*

stare le macchine ed a assicurare la manutenzione e il rinnovamento, per Smith è il danaro destinato innanzitutto a *pagare i salari.*

Questa differenza di concetto si spiega facilmente col fatto che, nel rapporto personale-macchine, il fattore « personale » prevale all'epoca di Smith sul fattore « macchine », mentre in seguito, poco alla volta, si è invertito. Esistono oggi fabbriche quasi completamente automatizzate. All'epoca di Smith, l'ampliamento di una « manifattura » si concepiva in termini di aumento di personale. Immaginiamo una fabbrica tessile ove ogni telaio richiede un operaio o una operaia; l'ampliamento della fabbrica si concepirà con l'aumento del personale e il capitale necessario allo sviluppo dell'impresa sarà quello necessario ad assumere e dunque a pagare un numero maggiore di salariati. Ma anche se la ripartizione del lavoro nello stabilimento è molto avanti, si risolve in compiti semplici che esigono sempre più personale man mano che il lavoro cresce.

Però Adam Smith si contraddice spesso, e non è che in generale che si può dire che vede principalmente il capitale come « *fondo dei salari* ». Il brano seguente è forse quello che meglio riassume il suo pensiero:

« *Per aumentare il valore del prodotto annuale della terra e del lavoro in una nazione, l'unico mezzo è quello di aumentare, numericamente, gli operai produttivi oppure di aumentare, potenzialmente, la facoltà produttiva degli operai precedentemente impiegati. Relativamente al numero degli operai produttivi, è evidente che non può accrescerci molto che a seguito di un aumento dei capitali o dei* fondi destinati a farli vivere. *In quanto alla capacità di produrre, si può aumentare — con un medesimo numero di operai — solamente se si moltiplicano o si perfezionano le macchine e gli strumenti che facilitano e abbreviano il lavoro, oppure se si stabilisce una migliore distribuzione o divisione del lavoro.* In un caso o nell'altro, ci vuole quasi sempre un *aumento di capitale* » [7].

[7] *Op. cit.,* Vol. I, p. 480.

L'ECONOMIA GUIDATA

Se il *liberalismo* di Smith è analogo al « Lasciar fare, lasciar passare » dei Fisiocrati, è esso tuttavia meno radicale. Sempre realista, Smith non tende affatto all'anarchia e dà sempre al potere politico un ruolo regolatore importante. Riassume il suo pensiero nel brano seguente:

« *Nel sistema della* libertà naturale, *il sovrano ha solo tre compiti: in verità, tre compiti di grande importanza, ma chiari, semplici e alla portata di una intelligenza normale. Il primo è il dovere di difendere la società da ogni violenza o invasione da parte di altre società indipendenti. Il secondo, è il dovere di proteggere, per quanto possibile, ciascun membro della società contro l'ingiustizia o l'oppressione di qualsiasi altro membro, oppure il dovere di stabilire una amministrazione esatta della giustizia. Il terzo, è il dovere di costruire e mantenere certe opere pubbliche e certe istituzioni che l'interesse di un privato o di qualche privato non potrebbe mai riuscire a costruire o mantenere perché il profitto non rimborserebbe mai la spesa ad un privato o a qualche privato mentre rispetto a una grande società, questo profitto fa molto più che rimborsare le spese* » [8].

In concreto, queste considerazioni non differiscono molto da quanto pensano i Fisiocrati. Ma il punto di vista filosofico è tutt'altro. Le vedute di Smith sono quelle del buon senso. Per lui, lo Stato deve innanzitutto esercitare le proprie funzioni, che sono funzioni politiche: la giustizia, la polizia, la difesa nazionale. Inoltre, sul piano economico, si deve incaricare delle realizzazioni che non sono a livello di attività individuali. I Fisiocrati, metafisici, evolvono tra l'anarchia ed il totalitarismo. Per loro, il sovrano deve inchinarsi di fronte alle leggi naturali, pronto ad *imporle* se la cattiveria degli uomini le mette in scacco. Il punto di vista è dunque totalmente differente.

Ma Adam Smith non si accontenta di un liberalismo che difatti è una *economia guidata* in uno spirito molto liberale;

[8] *Op. cit.,* Vol. II, p. 338.

va oltre, con perfetta ingenuità. Difatti, fa l'apologia dell'*atto di navigazione* (1651) che, per il trasporto delle merci, « *cerca di dare ai vascelli e ai marinai della Gran Bretagna il monopolio della navigazione straniera* »[9]. Tale atto, dice, « *è forse il più assennato di tutti i regolamenti di commercio dell'Inghilterra* ».

Se si pensa che l'Inghilterra è un paese essenzialmente marittimo e che il libero scambio è la fonte del suo arricchimento, si deve riconoscere che vantare i meriti del monopolio della navigazione è uno strano liberalismo! Dietro ogni liberalismo, c'è così — più o meno palese — un diritto del più forte. Quando questo diritto, risultato normale di un semplice rapporto di forze, aggiunge il privilegio giuridico al privilegio della situazione di fatto, si vede a quale punto la libertà è una nozione difficile da precisare, e che necessariamente si naufraga se non la si chiarisce con la nozione di giustizia.

Malthus

Thomas Robert Malthus (1766-1834) nato nel Surrey e morto a Bath, ebbe una vita quieta di « curato » (pastore) e di professore, che non gli avrebbe dato alcun lustro se non fosse stato immortalato dal suo *Saggio sul principio della popolazione* (pubblicato anonimamente nel 1798, in seguito con il suo nome, in una forma molto più sviluppata nel 1803). Dei tre grandi classici, — Smith, lui stesso e Ricardo — è il solo ad aver dato il suo nome ad una dottrina: il « maltusianismo ».

In verità, Malthus è un economista eccellente e i suoi *Principî di economia politica* sono notevoli. Ma la Storia non ha conservato che l'opera demografica.

Per capire il *Saggio sul principio della popolazione,* lo si deve situare nel suo tempo.

La popolazione nel XVIII secolo

Il XVIII secolo rigurgita di libri sulla popolazione. In effetti in quel periodo, essa aumenta e ci si interroga sulla

[9] *Op. cit.,* Vol. II, p. 47.

sua relazione con la ricchezza. Quesnay — a questo proposito — opera una rivoluzione. Mentre allora si credeva in genere che una popolazione numerosa è causa e simbolo della ricchezza nazionale, Quesnay dimostra che è la ricchezza che genera la popolazione e, di conseguenza, ci si deve preoccupare di aumentare la ricchezza e non la popolazione, la quale seguirà. Tra molti altri testi, si può citare quest'ultimo, che meglio esprime il suo pensiero:

« *... l'abbondanza di ricchezza contribuisce più che l'abbondanza di uomini all'aumento delle ricchezze; ma, d'altra parte, l'aumento delle ricchezze aumenta il numero degli uomini in tutte le professioni lucrative*[10]. *La piccola coltura (per esempio) che si fa con i buoi, per mancanza di ricchezze, occupa molti più uomini e dà minor profitto della grande coltura che si effettua con cavalli. Quest'ultima esige maggiori anticipi che la prima, ma in quest'ultima questi grandi anticipi possono produrre 100% e nella prima, che occupa molti più uomini, le spese non producono il 20%... però quella che occupa meno uomini procura una più grande popolazione, perché produce redditi e sussistenza per una maggior quantità di persone.*

« *E' dunque con il progresso delle ricchezze che una nazione può giungere a sempre più grandi progressi di ricchezza, di popolazione e di potenza! E' dunque invano che essa cercherebbe di moltiplicare gli uomini senza cercare prima di tutto di moltiplicare le ricchezze* »[11].

Era giusto, e il XIX secolo ha confermato l'analisi di Quesnay.

Popolazione - ricchezza - sostentamento

Ma oltre al rapporto popolazione-ricchezza, esiste anche

[10] Le professioni « lucrative » sono quelle della classe « sterile » (commercio, industria). Esse si contrappongono alla sola professione « produttiva » che è quella dell'agricoltura.

[11] Articolo « *Uomini* » scritto da Quesnay per l'Enciclopedia e non pubblicato nel corso della sua vita (l'articolo è stato ritrovato nel XX secolo).

il rapporto popolazione-sostentamento. I due rapporti sono collegati: possono però essere studiati separatamente. Malthus ha trattato il secondo per chiarire il primo.

E anche qui è la storia che spiega la dottrina.

Malthus viveva in un ambiente che oggi chiameremmo « progressista ». Sentiva suo padre e gli amici di quest'ultimo sviluppare idee generose secondo le quali il progresso culturale e l'uguaglianza avrebbero soppresso la povertà. In breve, la politica era la causa di questa povertà. La soppressione dei privilegi ed una equa ripartizione delle ricchezze, avrebbero assicurato a tutti benessere e agiatezza. Malthus, che sarebbe probabilmente stato progressista lui stesso se suo padre fosse stato conservatore, divenne conservatore per contrapposizione alle idee del padre che non erano altro che le idee dei filosofi alla moda, quali Godwin in Inghilterra, e Condorcet in Francia. La Rivoluzione francese non gli sembrava neanche una dimostrazione eclatante di ciò che può fare un cambiamento di regime per assicurare la felicità di un popolo. Il titolo della prima edizione — anonima — della sua opera è rivelatore: *Saggio sul principio di popolazione e sul modo con cui influisce sul miglioramento futuro della società, con osservazioni sulle speculazione del sig. Godwin, del sig. Condorcet e di altri autori.*

Era un libello. Ebbe un vivissimo successo proprio per il suo carattere provocante. Una frase, in particolare fece scandalo:

« *Un uomo che nasce in un mondo già adattato, se non ottiene dai suoi genitori il sostentamento che in modo giusto può chiedere loro, e se la società non ha bisogno del suo lavoro, non ha alcun diritto di reclamare la minima porzione di cibo ed è realmente di troppo sulla terra. Al gran banchetto della natura, non c'è coperto per lui: essa gli ordina di andarsene e non tarda lei stessa ad eseguire quest'ordine se egli non riesce a trovare compassione presso qualcuno dei partecipanti al banchetto* ».

Nella seconda edizione del suo libro, nel 1803, Malthus esce dall'anonimato, sopprimendo la frase che ha destato scalpore, e cambiando il titolo, che diventa: *Saggio sul principio della popolazione ovvero panorama degli effetti passati e presenti della felicità umana, con studio sulle nostre prospettive di sopprimere in avvenire o attenuare i mali che crea.*

Questa volta Malthus non si accontenta di dire ai poveri: « Dovete morire visto che non avete di che vivere », ma propone rimedi alla situazione. In effetti, è un opera nuova, quattro volte più importante della prima e non più con stile di libello, ma di opera scientifica.

Il principio di popolazione

La tesi è semplice. Quello che Malthus chiama « principio di popolazione » (*principle of population*) è quello che noi chiameremmo: *la legge naturale che presiede alla crescita della popolazione.* Questa legge è la seguente: l'uomo non può vivere che grazie al sostentamento; orbene la tendenza naturale della popolazione (« *legge della popolazione* ») è quella di raddoppiare ogni venticinque anni, mentre la tendenza naturale delle produzioni della terra lavorata dall'uomo (« *legge dei cibi* ») è di aumentare, nel medesimo periodo di tempo, unicamente secondo una progressione aritmetica. E cioè: l'umanità tende ad aumentare ogni venticinque anni secondo il ritmo 1, 2, 4, 8, 16, 32, ecc.... (progressione geometrica), invece, in questo medesimo periodo, i cibi aumentano secondo il ritmo 1, 2, 3, 4, 5, 6, ecc.... E' dunque evidente che la popolazione non può che regolarsi sulle sostanze alimentari, il che suppone — in modo permanente — una frangia di disgraziati destinata alla morte attraverso il vizio e la miseria.

Ci si chiede come una veduta così sommaria e così manifestamente svuotata da ogni consistenza scientifica possa aver sedotto a tal punto i contemporanei di Malthus, ed anche i loro posteri. La ragione è semplice. In ogni epoca, gli spiriti sono impressionati solo dallo spettacolo della realtà che hanno sotto gli occhi. Ora l'Inghilterra vede da un lato l'America ove gli emigranti si moltiplicano secondo il

ritmo indicato da Malthus perché sono su una terra vergine che può nutrirli facilmente, invece nella vecchia Europa, ove la terra è occupata da lungo tempo, la popolazione non può aumentare che al ritmo lento del progresso agricolo. D'altro lato, le innumerevoli leggi dei poveri (poor laws) non alleviano la miseria che mantenendola e sviluppandola: si deve dunque cercare altro.

Il maltusianesimo

I rimedi vantati da Malthus sono d'altronde molto saggi e molto morali. Egli è contro quello che chiama vizio, cioè la contraccezione e propone il matrimonio tardivo dopo aver accumulato un certo risparmio. Con la mortalità che regna all'epoca, in particolare tra i bambini, il matrimonio a 25 o 30 anni assicurerà una crescita della popolazione proporzionale alla crescita dei viveri.

Il « maltusianesimo » è diventato, nel XIX secolo e soprattutto nel XX, il « neo-maltusianesimo », e cioè la limitazione delle nascite grazie alla contraccezione, o la sterilizzazione. Malthus avrebbe respinto con orrore questa deviazione della sua dottrina, perché egli contemplava solamente quella che chiamava « costrizione morale » (*moral restraint*), e cioè la castità. Ma si tratti di maltusianesimo o di neo-maltusianesimo, il problema della popolazione si è sempre posto nei termini in cui Malthus lo poneva, e cioè secondo il rapporto tra la popolazione ed i mezzi di sussistenza. Lo si è ancora potuto vedere nell'agosto 1974, nel corso della conferenza mondiale della popolazione, a Bucarest. Semplicemente, quello che era il problema dell'Europa nell'800 è diventato il problema del Terzo Mondo in questa fine del XX secolo.

Il maltusianesimo non ci interessa solamente in se stesso, ci interessa anche come l'espressione liberale della scienza demografica. Se un Proudhon vi si opponeva per una certa rivolta istintiva — « *la teoria di Malthus,* diceva, *è la teoria dell'assassinio politico dell'assassinio della filantropia, per amore di Dio* » —, Marx, da parte sua lo combattè con

violenza perché, dal suo punto di vista, non era che una ipocrisia del *capitalismo*. I ricchi potevano sposarsi ed avere figli. I poveri dovevano privarsi delle gioie della famiglia. Ma, diceva Marx, non esistono crisi di sovraproduzione, non esistono che crisi di subconsumo. Se i poveri fossero pagati meglio, non morirebbero di fame e la natura fornirebbe tutti i viveri necessari. Oggi, il marxismo è più prudente, ma le sue tesi ufficiali rimangono antimaltusiane. Nei congressi internazionali, cattolici e marxisti si ritrovano stranamente dalla medesima parte per quanto riguarda il terreno demografico, ovviamente per ragioni diverse, invece i protestanti ed i liberali sono dall'altra parte. Non si tratta del resto che di posizioni dottrinali e teologiche. Nei fatti, la diversità delle situazioni e gli imperativi politici portano a soluzioni diverse e mutevoli, come si vede, ad esempio, in Cina. Comunque, si deve constatare che il nome che, per i marxisti, è il simbolo del *liberalismo* e del *capitalismo,* non è quello di Adam Smith, e neanche quello di Ricardo, è quello di Malthus.

V

Meno conosciuto dal grosso pubblico di Adam Smith e Malthus, David Ricardo (1772-1823) è forse più importante di loro nella storia dell'economia politica perché è stato un teorico, e il rigore delle sue dimostrazioni — per false che fossero — ebbe un grande influenza nel pensiero economico della Gran Bretagna. Ancora oggi, mantiene qualcosa di intoccabile presso gli economisti anglosassoni. Lo si completa, lo si rifiuta, ma lo si tratta sempre con la più grande considerazione.

E non è senza ragione. Le varie teorie alle quali è legato il nome di Ricardo costituiscono, in effetti, la somma teorica del *liberalismo* nella sua forma più caratteristica: il *capitalismo*. Senza esagerare, si potrebbe dire che Ricardo, *è il capitalismo britannico*. Il suo pensiero nutrirà quello di Marx, che rigirerà semplicemente contro di lui le sue tesi, come del resto fece con Hegel per la filosofia.

Se l'economia ricardiana è essenzialmente capitalista, è forse perché lui stesso fu, tipicamente, un capitalista. I suoi predecessori provengono in genere dalla terra ed esercitano professioni liberali. Sono professori, filosofi, medici (Quesnay) proprietari terrieri. Tutt'al più si interessano all'industria. Ricardo, invece, si interessa direttamente al *danaro*. E' nella finanza, in banca, in borsa, che si inizia all'economia politica. Vi realizza d'altronde una fortuna immensa. Forse deve il suo fiuto alle sue origini ebraiche. I suoi avi erano probabilmente portoghesi. Passarono in seguito in Olanda, da dove

andarono a Londra ove nacque il giovane David. La sorte della famiglia sembra aver seguito la sorte del capitalismo, di cui ha avuto lo stesso itinerario storico.

Ad ogni modo, è alle realtà monetarie che Ricardo deve le sue riflessioni su tutta la realtà economica. Il primo saggio che lo lanciò, era dedicato all'« alto prezzo dei lingotti » (*High price of Bullion,* 1809). L'epoca era adatta a questo genere di studi. Siamo in piena guerra napoleonica, i prezzi inglesi sono molto scossi, e tutti hanno — come oggi — la loro idea sull'inflazione ed i mezzi per combatterla. Alla fine della guerra, nel 1816, Ricardo pubblicherà le sue *Proposte per una moneta economica e sicura.* (*Proposals for an economical and secure Currency*). Si noterà quanto poco cambiano i problemi, (e le soluzioni non molto di più).

Ma sono i suoi *Principî dell'economia politica e dell'imposta* (*On the Principles of Political Economy and Taxation,* 1812) che devono attrarre la nostra attenzione, perché è lì principalmente, — e nella importante corrispondenza con J. B. Say, Malthus e qualcun altro, — che si trovano le teorie che hanno fatto la gloria di Ricardo. Tratteremo qui di quelle relative al valore (il lavoro), alla rendita e al commercio internazionale.

Il valore

Il primo capitolo della *Ricchezza delle nazioni* era dedicato al *lavoro.* Il primo capitolo dei *Principî dell'economia politica e delle imposte* è dedicato al *valore.*

Il lungo titolo della « prima sezione » di questo primo capitolo è il seguente: « *Il valore di una merce o la qualità di qualsiasi altra merce con la quale la si scambia, dipende dalla quantità relativa di lavoro necessario per produrla e non dalla remunerazione più o meno alta concessa all'operaio* ».

Lasciamo da parte la distinzione che Ricardo istituisce tra la quantità di *lavoro* relativa ad un prodotto e il *salario* pagato al lavoratore. Quello che qui ci interessa, è l'identificazione che egli stabilisce tra *valore* e *lavoro.* Ed in ciò non fà che seguire Ad. Smith. Ma Smith è ancora esitante. Ossessionato da Quesnay, pensa sempre alla terra. I vocaboli « la *terra* e il *lavoro* » ritornano sovente nei suoi scritti. Non oserebbe dire, né pensare, che il valore dei prodotti agricoli dipende unicamente dalla quantità di lavoro che comportano. (Ricardo, lo vedremo più avanti, ce ne darà una spiegazione). Come ogni prodotto, ogni merce ha sempre la terra come materia prima. Smith è imbarazzato. Ricardo non lo è. Per lui, parlare di *valore* di una merce, vuol dire significare la *quantità di lavoro* che include.

Smith aveva, a seguito dei Fisiocrati, fatto una distinzione tra « *valore di uso* » e « *valore di scambio* ». Per Ricardo questa distinzione ha solamente un interesse speculativo. E' certo che la merce ha un valore di uso. E' una verità evidente. Si comprerebbe un paio di scarpe, se non per « usarle »? Ma l'economia politica si interessa agli scambi, e non all'uso. Il valore di scambio è quello che ha solamente un significato economico, e questo valore di scambio non è definito che dal lavoro.

Si giunge così agli antipodi del pensiero fisiocratico e la ragione è il terreno economico ove gravitano gli uni e gli altri.

Quesnay ed i suoi amici hanno un origine rurale. Osservano fenomeni agricoli. Vedono scambi il cui punto di partenza è la terra. Non possono dunque pensare che nel pane, nel vino, nel latte ci sia solamente il *valore* del *lavoro.* Sarebbe un dimenticare molto presto la cooperazione della *natura.* D'altra parte non possono pensare che il *valore di scambio* sia senza collegamento con il *valore di uso.* Se l'artigiano acquista il suo pane, il suo vino, il suo latte dal contadino, è appunto nella prospettiva dell'uso immediato che ne farà; e se il contadino acquista dall'artigiano un paio di scarpe, la sua carretta, i suoi mobili, è sempre nella prospettiva di adoperarli. Ma si potrebbe dire che è un lavoro scambiato con un lavoro? Forse, ma lo scambio è regolato con la quantità di lavoro? Il contadino sa bene che, per una me-

desima quantità di lavoro suo, il raccolto può essere buono o cattivo, sovrabbonante o insufficiente, e che i valori dello scambio saranno influenzati da quelle circostanze naturali, totalmente indipendenti dal lavoro. I Fisiocrati pensano come i contadini ed è perciò che fanno dipendere il *valore di scambio,* non dal lavoro, ma dalla *utilità* e dalla *rarità.*

A Ricardo non interessa l'utilità (valore di uso). Ammette la rarità di certe merci « *quadri preziosi, statue, libri e medaglie rari, vini di qualità squisita* », ma tutto ciò non costituisce che « *una piccolissima parte delle merci che si scambiano privatamente* ». Non si deve dunque ragionare sulle eccezioni. L'economia politica riguarda solo i casi generali.

Ci si chiederà dunque quale relazione Ricardo stabilisca tra il *prezzo* della merce ed il suo *valore,* il prezzo non essendo altro che questo valore stimato in *danaro.* Ci si chiederà anche quale rapporto egli stabilisca tra il *salario* (*prezzo del lavoro*) e la *quantità di lavoro.* Ci si chiederà infine in quale modo riduca il *capitale* (*la macchina*) al *lavoro,* nel valore di una merce la cui produzione è di natura industriale.

Sono queste delle domande difficili. Ricardo non riesce a rispondervi; ma rimane fermo sulla sua prima idea: è la quantità di lavoro relativa ad un prodotto che ne fa il suo valore di scambio. Lo scambio di due prodotti è lo scambio di due quantità uguali di lavoro.

Comunque, alla fine della sua vita, confesserà di aver avuto dubbi sulla solidità della sua teoria del valore. Scriverà al suo discepolo ed amico Mac Culloch: « *Abbiamo fallito tutti e due* »[1].

Per noi, l'interesse della teoria di Ricardo è doppio. Da un lato, riducendo il valore del lavoro, apre la strada a Marx che lo seguirà su questa strada e ne trarrà la sua teoria del plusvalore. Dall'altro, ci rivela l'importanza della filosofia nell'economia: perché dal concetto fisiocratico del valore a quello di Ricardo, si passa da un *realismo oggettivo* ad una specie di *umanesimo soggettivo.* Ridurre il valore dei prodotti al lavoro umano, è in qualche modo negare la realtà

[1] *Storia delle dottrine economiche,* 5ª ed., annotazione p. 164.

delle cose, virtualmente, è annunciare la « morte di Dio ».

Certamente, Ricardo non ci pensa. Marx però ci penserà. La relazione tra il suo ateismo, la sua filosofia e la sua economia è perfettamente coerente.

Il reddito

Per il loro valore, i prodotti agricoli obbediscono alla legge comune delle merci? Per gli economisti inglesi, è un rompicapo. Sono ossessionati dalla teoria fisiocratica del « prodotto netto » che non riescono a rifiutare. Ma Ricardo, vista la rigorosa equivalenza che stabilisce tra il valore e il lavoro, si trova di fronte ad una difficoltà supplementare: come un colono può pagare un affitto al suo proprietario se il prezzo del grano non paga che il suo lavoro? A questa domanda risponde con la sua celebre teoria del reddito.

Ricordiamo che, in inglese, « *rent* » vuol dire originariamente « affitto ». Poco a poco verrà a significare il vantaggio che si trae, in danaro, da una qualunque situazione privilegiata. Ma è dal « *reddito del suolo* » che il « *reddito* » avrà il suo significato generale.

Il problema che si pone Ricardo, nel Capitolo II dei suoi *Principî,* è quello di sapere « *se l'appropriazione delle terre e la susseguente creazione del reddito* (*rent*), *possono essere causa di qualche variante nel valore relativo delle derrate, fatta astrazione dalla quantità di lavoro necessaria a produrle* ». Stabilirà che il reddito non è una voce nel prezzo dei prodotti agricoli. Non è una componente del prezzo, è un risultato del prezzo. Il grano non è caro perché c'è reddito; c'è reddito perché il grano è caro. In ogni caso, « *il prezzo del grano è equivalente al valore del lavoro relativo alla sua produzione, la più difficile* ». La teoria è così salva.

Il ragionamento semplice sarebbe il seguente: un colono non può vendere il suo grano al di sotto del suo costo di produzione; però, in questo caso, non può non inserire il fitto che paga al suo proprietario; dunque, il fitto entra nel prezzo del grano, il quale comprende oltre al lavoro, anche un'altra cosa.

Errore, risponde Ricardo. Ed ecco il suo ragionamento. Tutto il grano immesso sul mercato, è venduto allo stesso prezzo. Fintanto che la popolazione non è numerosa, questo prezzo è il prezzo del grano prodotto dalle migliori terre, che sono le sole ad essere sfruttate. Ma quando la popolazione cresce, bisogna dissodare le terre meno fertili, e cioè quelle che producono meno. Il prezzo del grano si allinea su questo maggior costo, creando, così un reddito per il coltivatore (che lo trattiene se è proprietario, oppure lo paga al suo proprietario se ne è il colono). Supponiamo quattro terre che — per una medesima quantità di lavoro — producano 100, 90, 80 70. Il prezzo del grano si allinea al costo della terra meno fertile. Ne risulta un reddito di 10, di 20 o di 30 per le altre terre. E' dunque il prezzo del grano che determina il reddito e non il reddito il prezzo del grano.

Ricardo complica poi il suo ragionamento prevedendo l'effetto di capitali supplementari destinati alla produzione agricola. Questi capitali aumentano diversamente la produzione, ma il ragionamento è il medesimo. Alla fine, sono la minor produttività della terra e il maggior capitale destinato alle diverse terre che formano il reddito.

Nell'astratto della logica pura, il ragionamento di Ricardo è inattaccabile ed ha abbagliato i suoi contemporanei. Cionondimeno rimane contestabile per numerose ragioni. Analizziamone due. Da una parte Ricardo, che ci tiene molto a distinguere, in teoria, il *valore* e il *prezzo,* ragionando in *quantità di lavoro* solo per il *valore,* non si preoccupa di fare tale distinzione quando studia il reddito. D'altra parte, egli presenta come una verità di evidenza il fatto che lo sviluppo dell'agricoltura procede dalle migliori terre alle meno buone. Però, nulla è meno certo. Molti economisti glielo hanno fatto notare. Ed è così che, per secoli, e anche per millenni, i contadini sono stati condizionati nella loro occupazione del suolo da ragioni di sicurezza. Si insediavano nelle località meno esposte sia alle bestie feroci, sia ai briganti. Ciò vuol dire che evitavano le pianure più fertili, dove la loro protezione non era assicurata. D'altra parte, gli strumenti agricoli in legno e rudimentali, non consentivano che lo sfruttamento di terre leggere. E non è che a mano a mano che il progresso tecnico mise a loro disposizione strumenti più solidi, fu loro possibile attaccare le terre più fertili, ma più dure da lavorare. Ed anche la chimica ha sconvolto la classificazione dei suoli. Infine, esistono colture di ogni specie, e la varietà delle terre implica la varietà delle colture, con fenomeni di produttività e rendimento infinitamente diversi.

In breve, il semplicismo del ragionamento ne riduce considerevolmente il valore. Ciononostante si dovrebbe dire che la teoria ricardiana è errata? No, ma non è che parzialmente vera e non ha più significato per i prodotti agricoli che per gli altri. Forse ne ha anche meno. Perché il fenomeno del reddito è universale, in quanto vantaggio derivante da una ineguaglianza. Se si dovesse definire molto semplicemente il reddito, si potrebbe dire che è il *prezzo dell'ineguaglianza.* Quale ineguaglianza? Ogni ineguaglianza, qualunque essa sia, dal momento in cui appare in un atto economico e si traduce in un acquisto e una vendita.

Ricardo aveva visto giusto perché si chiedeva « *se l'appropriazione della terra e la susseguente creazione del reddito* » avesse un qualunque effetto sul valore dei prodotti agricoli.

E' dunque la proprietà che è causa del reddito, visto che è una consacrazione giuridica di una ineguaglianza economica. Siccome tutto è ineguaglianza nella natura e negli uomini, tutto può essere causa di reddito quando la proprietà sostituisce lo scambio al puro e semplice rapporto di forze. In modo tale che non è possibile non trovare un elemento di reddito in qualsiasi scambio, e di conseguenza, in un qualunque prezzo. Il reddito può d'altronde essere sia positivo sia negativo, ma naturalmente è il reddito positivo che attira l'attenzione.

Il reddito più sorprendente è quello relativo alla *terra* non perché quest'ultima sia un *elemento di produzione* in agricoltura ma in quanto — a causa della sua *situazione* in

un ambiente economico — dipende, nel suo valore, da questo ambiente. Se possedete un terreno in una regione poco popolata ove non esistono scambi, il vostro terreno non vale praticamente nulla. Se vi si scopre dell'oro, o del petrolio, nella regione sarà una ressa! Immediatamente il terreno acquista valore. Il felice proprietario beneficia di un reddito. Si deve solo pensare all'estendersi delle città dopo la guerra per capire a che punto il fenomeno del reddito è generale. Quando i terreni della grande periferia che non erano che campi, sono diventati terreni da costruzione, il loro valore è cresciuto in proporzione gigantesca. Al contrario, moltissime proprietà situate in borghi di provincia hanno perso gran parte del loro valore con l'emigrazione della loro popolazione: reddito negativo.

Se il reddito dipende dallo spazio e dal tempo, e cioè dal caso, esso può, fino ad un certo punto, essere oggetto di speculazione razionale, cioè non solo di una scommessa, ma di un calcolo. Certamente un calcolo che si riferisce all'avvenire implica sempre una certa parte di incertezza. Ma per lo meno elimina tutto quello che è pura sorte. E' il caso degli investimenti il cui effetto sarà certamente quello di diminuire i costi di produzione. Tutto essendo uguale, in uno stato di equilibrio normalmente prevedibile, gli investimenti possono essere « *redditizi* », cioè procurare un reddito per un certo periodo di tempo. A questo riguardo, il profitto è la captazione di un reddito razionalmente scontato .

Ricardo, speculatore nato (in tutti i sensi del vocabolo « speculazione ») è sensibile a questo aspetto finanziario del reddito. Non dimentichiamo che attribuisce il reddito di un prodotto agricolo non solo alla diversa fertilità delle terre, ma anche all'impiego più o meno importante di capitali nel loro sfruttamento. Questa seconda causa del reddito è, in fondo, quella che lo interessa di più perché si pone sul terreno *capitalista* che è quello nel quale si sente più a suo agio. Generalizzando dunque, come di consueto, ne conclude che « *l'aumento dei redditi è sempre l'effetto della crescita della ricchezza nazionale* ».

Conseguenze del reddito

Questa visione globale della realtà economica — visione esatta sotto molti aspetti, ma errata nella sua rigidità — ci porta a numerose riflessioni. Soffermiamoci su tre di esse.

La prima, è lo straordinario rovesciamento dei valori a cui essa approda. Mentre il realismo oggettivo ed ontologico dei Fisiocrati porta ad una revisione ottimistica e provvidenziale del destino degli uomini, il realismo soggettivo e umanista di Ricardo sbocca in un pessimismo apocalittico. I Fisiocrati vedono la generosità della terra e, col suo prodotto netto, prevedono una crescita generale dei beni, della ricchezza e della popolazione. Ricardo, scoprendo nel reddito l'effetto cattivo di una terra avara, ci vede la fonte dell'arricchimento dei soli proprietari, con una moltiplicazione dei beni da cui loro soli traggono profitto, mentre nel contempo si moltiplica una popolazione votata alla costanza della sua miseria.

La seconda, è la fondamentale illogicità del ragionamento ricardiano. Perché se Ricardo vede una causa di reddito nell'aumento degli investimenti nella terra, questa causa è ancora più sensibile nell'industria ove i redditi sono crescenti. Così, avrebbe dovuto vedere il reddito come una realtà generale dell'economia, con una applicazione più caratterizzata nell'industria e una applicazione secondaria nell'agricoltura, quest'ultima beneficiando invece della causa specifica della diversa produttività delle terre coltivate.

La terza, infine, è la conclusione alla quale dovrebbe giungere, ma di fronte alla quale sfugge, lasciando a Marx ed ai socialisti il compito di afferrarla: ed è che se la proprietà è causa di tanta ingiustizia e di miseria, si impone la sua soppressione. Lui stesso non scrive forse nel suo *Saggio sull'influenza del basso prezzo del grano* che « *l'interesse del proprietario è sempre opposto a quello di tutte le altre classi della società* »? [2].

[2] Ed. Guillaumin, p. 566.

La visione globale di Ricardo

Se si riassumesse all'estremo il pensiero economico di Ricardo, si potrebbe dire che esso si riduce tutto nell'esclusivo arricchimento sempre crescente, dei *proprietari,* unici beneficiari assoluti del capitalismo. Perché i *salariati* sono sempre ridotti al minimo vitale, e i *capitalisti* veri e propri, cioè i dirigenti di azienda, vedono i loro profitti ridotti ai costi di produzione a causa della concorrenza. In effetti, tuttavia, Ricardo vede un benessere generale sempre crescente e a profitto di tutti grazie al liberalismo capitalista. I capitalisti, è verò, possono beneficiare, per fortuna o per buona gestione, di un profitto che possono convertire in rendita; i salariati, includendo nel loro minimo vitale non solo quello che è necessario al loro vitto ma anche un modesto sovrappiù, (*risultante anche quest'ultimo da periodi congiunturali di aumento dei salari e da una volontà di risparmio*), vedono migliorare la situazione grazie al moltiplicarsi dei prodotti ed alla loro crescente qualità (ad esempio il riscaldamento, la luce, i trasporti, l'igiene, le cure mediche, ecc...).

In fondo, questa è la visione globale di Ricardo. Grazie al progresso tecnico, ogni classe sociale vede crescere il proprio benessere, secondo le leggi di ripartizione che assicurano a ciascuno la sua parte — in rendita, profitti o salario. In quanto alla produzione, si sviluppa perpetuamente grazie all'accumulo del capitale che permette nuovi investimenti, sempre più produttivi.

L'idea che ha in testa Ricardo, è dunque quella di favorire la crescita dei capitali grazie ad una diminuzione nominale dei salari, e non può essere ottenuta che con una diminuzione nominale del prezzo dei viveri. Ma come ottenere la diminuzione del prezzo dei viveri visto che l'aumento della popolazione favorisce l'aumento dei prezzi agricoli, per effetto di rendita inerente alla coltivazione delle terre meno fertili? Ricardo risponde a questa domanda con la sua teoria del *commercio internazionale.*

Qui, però, dobbiamo andare oltre a quanto scrive Ricardo. Perché la teoria che espone è molto secondaria rispetto alla sua idea che ha fissa in testa. Tale idea è molto semplice. Visto che è il prezzo dei viveri che determina i salari e visto che i profitti — che a loro volta determinano il volume dei capitali necessari all'incremento della ricchezza nazionale — sono inversamente proporzionali al tasso dei salari, si debbono avere i viveri al prezzo più basso possibile. Ma, visto che c'è rendita, i prezzi *interni* aumentano in continuazione. E questo non è il caso dei prezzi agricoli *esteri* che sono molto bassi, dato il basso popolamento dei paesi lontani e la loro generale povertà. L'interesse dell'Inghilterra *è dunque quello di esportare i prodotti industriali ed importare i prodotti agricoli.*

Questa fu la politica inglese per un secolo, e questa fu anche quella dei principali paesi d'Europa. Questa politica è sempre continuata e continua anche oggi, ma in modo più caotico, mentre si sviluppò dal 1815 al 1914 in un cielo senza nuvole, in un « clima » sereno.

I proprietari terrieri erano molto potenti in Inghilterra all'inizio del XIX secolo; la scienza economica li convinse dell'errore del protezionismo. Ricardo, captando le intelligenze, permise il trionfo definitivo del « libero-scambio » al quale l'industria inglese dovette il suo prodigioso sviluppo, portando così la Gran Bretagna, al dominio del mondo.

Tuttavia, la teoria del « commercio estero » che Ricardo espone (al cap. VII dei suoi *Principî*) è molto più complessa. E' conosciuta col nome di « *teoria dei costi comparativi* », che si definirebbe più esattamente teoria dei costi « comparati » o « relativi ».

La teoria dei « costi comparativi »

Ricardo ci ha detto che i prodotti si scambiano a valore uguale, cioé per una medesima quantità di lavoro relativo a ciascun prodotto. D'altronde, per la concorrenza, i profitti tendono al pareggio, in una diminuzione permanente. Ebbene, questa doppia legge non vale che per gli scambi *interni.* Negli scambi *esterni* le quantità di lavoro scambiate possono

essere differenti ed i capitali non vanno necessariamente alle produzioni più « redditizie » perché molto spesso, preferiscono per ragioni di sicurezza, rimanere nei loro paesi d'origine. Riteniamo inutile dare la dimostrazione che ne fa Ricardo perché è quanto mai oscura [3]. La si potrebbe ammettere, a rigor di termini, negli scambi esterni limitati da barriere doganali, ma Ricardo ragiona nella ipotesi del libero scambio. Così scambi tra il Belgio e l'Olanda sarebbero sottoposti alla legge dei costi comparativi, e invece in un paese molto esteso, come gli Stati Uniti, gli scambi tra la costa dell'Atlantico e quella del Pacifico sarebbero sottoposti alle leggi del mercato interno. Questo sarebbe veramente strano.

In realtà, la teoria dei costi comparativi era solo per convincere i paesi stranieri che avevano interesse a vendere i loro prodotti agricoli in Inghilterra e ad acquistare da quest'ultima i prodotti industriali.

E si capisce perché il capitalismo britannico abbia trovato in Ricardo il suo economista preferito.

Stuart Mill

John Stuart Mill (1806-1873), chiude la serie dei grandi economisti liberali della scuola classica inglese. Conosciuto tanto come filosofo quanto come economista, ci interessa qui sotto due punti di vista. Da una parte, i suoi *Principî di Economia Politica,* pubblicati la prima volta nel 1848, e costantemente ripubblicati da allora, sono un modello di chiarezza e costituiscono una perfetta sintesi della economia liberale. Dall'altra, essi sono caratteristici della filosofia del liberalismo nel senso che, vi si vedono i liberali puntare sempre verso il socialismo, come logica conseguenza del liberalismo. Stuart Mill stesso ammette questa conseguenza nel suo pensiero e nella sua opera. In effetti, con il passare degli anni, egli è andato verso il socialismo e nei

[3] La si ritroverà al cap. 7 dei *Principî* con note esplicative nel nostro volume *L'economie libérale,* Fayard, 1949, alle pagg. 201-211. Stuart Mill la riassume molto bene in un brano che citiamo alla pagina seguente.

suoi *Principî* stessi, se è liberale per quanto concerne la produzione, è socialista per quanto concerne la ripartizione. Torneremo su questo argomento, ma per cominciare, diremo qualcosa sulla sua teoria del commercio estero, perché essa si pone quale prosecuzione di quella di Ricardo.

Il commercio estero

Stuart Mill aveva una grande ammirazione per Ricardo che, secondo lui, era « *il pensatore che ha gettato maggiore luce* » sul commercio internazionale. Egli si collega alla teoria dei costi comparativi che riassume molto bene in poche frasi chiare:

« *Non è la differenza che esiste nel costo assoluto della produzione che determina lo scambio, è la differenza del costo relativo. Possiamo avere un vantaggio a procurarci il ferro in Svezia scambiandolo con i nostri cotoni, anche se le fabbriche di ferro in Inghilterra fossero più produttive di quelle svedesi, perché se abbiamo un vantaggio di un 50% sui cotoni e solo un vantaggio di un 25% sul ferro, e ammesso che vendiamo i nostri cotoni alla Svezia al prezzo al quale la Svezia li pagherebbe se li fabbricasse lei stessa, noi avremo il ferro al 50% di guadagno, così come il cotone. Nel nostro commercio con gli stranieri, possiamo ottenere le merci al prezzo di una somma minore di capitali e di lavoro da quella investita in spese di produzione. Il mercato è ancora vantaggioso per lo straniero perché la merce che riceve in cambio benché a noi sia costata meno, gli sarebbe costata più cara a produrla* » [4].

Però, più curioso di Ricardo, Stuart Mill si chiede quello che alla fin fine è scambiato *in valore* nel commercio internazionale, visto che non è una quantità uguale di lavoro. Con sapienti ragionamenti, finisce per scoprire che è l'uguale *bisogno,* o la uguale *soddisfazione* di due *richiedenti,* cioè di due importatori. E' dunque nei limiti stabiliti dei costi di produzione di ciascuno, che la legge della domanda e del-

[4] *Principî,* L. III, cap. 17, par. 2.

l'offerta regola gli scambi internazionali. Si chiama la « *legge dell'equazione della domanda tra nazioni* »[5].

Il solo punto ragguardevole di tale ovvia verità è che è basato unicamente sulla domanda. L'offerta e la domanda sono in realtà l'aggiustamento di due domande. Se il mercato è concluso, è perché esiste uguaglianza di domande. Si potrebbe dire nel linguaggio di Adam Smith, uguaglianza di *interessi*.

Discutere questa teoria significherebbe riprendere tutti i postulati del liberalismo. Sottolineamo però:

— che ragionare sul commercio *internazionale* facendo astrazione della *nazione* è contraddittorio nei termini; perché anche supponendo il libero-scambio integrale, ci sono fenomeni molteplici che danno consistenza alla realtà nazionale, senza la quale quest'ultima non esisterebbe;

— che supporre il danaro neutro, è una ipotesi che fà scempio di una realtà non meno evidente di quella della nazione;

— che, infine, pretendere che in un scambio internazionale, la realizzazione del mercato implichi il *medesimo vantaggio* dei contraenti, è una affermazione gratuita; è sempre il diritto del più forte pesato sulla medesima bilancia del diritto del più debole; supporre che tra i contraenti non ci sia un rapporto di forze vuol dire semplificare grossolanamente la realtà, anche se tale può essere il caso limite in certe circostanze.

In buona logica, si potrebbe anche osservare che una teoria che vuole considerare nel *valore* solo il valore di *scambio,* si confina in una tautologia pura quando crede di stabilire l'uguaglianza di due domande reciproche nello scambio. Visto che il valore di ciò che si scambia è stabilito dallo scambio stesso, c'è dunque necessariamente uguaglianza tra i valori scambiati. Se, dopo averli distinti o no, si identificano (*prezzo e valore, valore di uso e valore di scambio,*

[5] *Principî,* cap. 18.

bisogno e soddisfazione, offerta e domanda, ecc...) si stabilisce facilmente una legge di equazione universale tra una cosa e l'altra.

Con una illogicità supplementare, Stuart Mill si chiede chi, nel commercio internazionale, guadagna di più tra i due paesi scambisti, (come se si potesse guadagnare di più dell'altro in uno scambio a parità). Vale la pena registrare la sua risposta:

« *Mi sembra* (*ancora*) *che i paesi che fanno molto più vantaggiosamente il commercio con l'estero sono quelli i cui prodotti sono più richiesti all'estero e che, a loro volta, richiedono il minimo indispensabile di prodotti stranieri. Ne risulta, tra l'altro, che — a parità di condizioni e di situazioni — sono i paesi più ricchi che guadagnano meno su un certo ammontare di commercio estero; perché, siccome sono in generale quelli che consumano più prodotti, è probabile che siano quelli che richiedono più merci all'estero e che, di conseguenza, assumono di più a loro svantaggio le condizioni dello scambio. L'ammontare dei guadagni che fanno sul commercio estero è senza alcun dubbio di molto superiore ai guadagni realizzati dai paesi più poveri, perché il loro commercio è più esteso e perché godono dei vantaggi del minor prezzo su una più grande quantità di articoli; ma su ciascun articolo che consumano, preso singolarmente, il loro guadagno è minore* »[6].

Seguendo questo ragionamento impeccabile, sono i paesi poveri che hanno maggior fortuna, nel commerciare con i paesi ricchi. Esattamente come — in un contratto di salario — è il salariato che è avvantaggiato perché guadagna più a ricevere quanto gli occorre per vivere, che non il datore di lavoro ad aggiungere un superfluo qualsiasi al suo tenore di vita. Si ricade sempre nel cinismo se non si vuole ammettere la nozione di giustizia nella libertà. Come Ricardo, Stuart Mill intende dimostrare ai paesi poveri che, nel loro commercio con l'Inghilterra, sono loro i vincenti.

[6] *Principî,* cap. 18, par. 8.

Non dobbiamo credere, però, che Stuart Mill sia insensibile all'idea di giustizia. Al contrario, ed è perciò che andrà sempre più verso il socialismo, essendo quest'ultimo considerato come il campione della giustizia, di fronte al liberalismo campione della libertà. Ma rimarrà sempre integralmente liberale con il seguente sotterfugio: egli fa una distinzione tra le leggi della *produzione* e le leggi della *ripartizione*. Le prime sono per lui, o debbono essere, quelle del liberalismo; le seconde sono, o debbono essere, quelle del socialismo. Nelle « osservazioni preliminari » che figurano all'inizio dei suoi *Principî*, scrive: « *Al contrario delle leggi della produzione, quelle della distribuzione sono in gran parte istituzione umana* ». Il fondo del suo pensiero è che se nulla vale quanto il capitalismo liberale per creare la più grande quantità di ricchezze, la distribuzione di queste ricchezze può essere assicurata nel modo più giusto possibile grazie all'arsenale di leggi che potranno correggere gli effetti di ineguaglianza dovuti alla libertà e alla proprietà.

Il suo concetto della giustizia sociale traspare in tutta la sua opera proprio per le *leggi economiche* alle quali è fermamente ancorato, ma di cui vuole correggere gli effetti con le *leggi politiche*. E' favorevole alla cooperazione, all'imposta sul reddito fondiario e sull'eredità, alla limitazione della popolazione, ecc.... Per quanto concerne la popolazione, va oltre le tesi di Malthus e non esiterà a scrivere: « *Non si può sperare che la moralità faccia progressi fin tanto che non si considereranno le famiglie numerose con lo stesso disprezzo dell'ubriachezza o di qualsiasi altro eccesso corporale* »[7]. In breve, per usare termini moderni, si potrebbe definirlo « progressista », a meno che non si preferisca chiamarlo semplicemente « socialista » oppure « liberale avanzato ». Egli è tutto questo contemporaneamente, fino ai minimi dettagli che — al di fuori dell'economia politica — caratterizzano questi epiteti. In effetti, crede appassionatamente al progresso, all'opinione pubblica, alla cultura. In questo, è nostro contemporaneo e ci si può solo stupire che il suo nome non sia pronunciato quando si parla di « socialismo alla svedese », perché questo socialismo è esattamente quello di Stuart Mill. In Francia, uomini come Giscard d'Estaing e Mitterand potrebbero richiamarsi identicamente a lui.

[7] *Principî*, L. II, cap. 13, par. 1.

Tale è questo singolare Stuart Mill, specie di Tommaso d'Aquino dell'economia liberale che, nella sua età avanzata, mantenne le promesse del bambino « surdotato » che era stato. *All'età di 10 anni,* ci dice Ch. Gide, *aveva considerato sotto ogni aspetto la storia universale e le letterature greche e latine. A 13 anni, aveva imparato la scienza e la filosofia e aveva scritto una storia di Roma. A 14 sapeva tutto quanto si poteva sapere a quell'epoca sull'economia politica*[8].

E tutto questo, perché aveva ricevuto da suo padre « *una educazione veramente sovrumana che avrebbe reso imbecille qualsiasi altra persona* »!

Non si può non pensare però che malgrado la sua grande intelligenza e anche tutto il suo genio, questa educazione gli ha lasciato lo stesso una certa impronta.

[8] Storia delle Dottrine Politiche 5ª ed., nota a pag. 415.

VI

Il liberalismo è la dottrina per eccellenza del XIX secolo perché, all'epoca, trionfa nei fatti e negli spiriti. Le correnti minoritarie sono numerose e potenti, ma non costituiscono che una « opposizione » ad una « maggioranza » inespugnabile. Essere « economista », vuol dire essere « liberale ». L'economia concreta è l'economia « liberale ».

Il dogma liberale rimane inattaccato fino alla guerra del 1914. La guerra gli porterà un duro colpo. Nei fatti, questo va da sé. Ma anche negli spiriti. Perché se tutti ammettevano senza difficoltà che gli anni di guerra avrebbero dato scacco al liberalismo — la guerra essendo il contrario della pace, è anche il contrario della libertà — si pensava comunemente che, una volta finita la guerra, i belli equilibri del liberalismo sarebbero ritornati da soli. Si concepiva simultaneamente il ritorno alla pace generale grazie al liberalismo e il ritorno al liberalismo grazie alla pace generale.

Questa illusione, che oggi ci appare singolare, si può ben spiegare se si riflette al semplice fatto che dal 1815 al 1914, esattamente per un secolo, la stabilità monetaria era stata totale. Né i disordini del 1820 e del 1848, né la guerra del 1870 l'avevano scossa. Un franco aveva sempre avuto il valore di un franco. Un soldo aveva sempre avuto il valore di un soldo.

(Ricordiamo che nel XIX secolo, si può scambiare in qualsiasi momento un biglietto di banca contro una moneta d'oro.

E' « rimborsabile a vista e al portatore ». Con un biglietto di 100 franchi posso avere, se lo desidero, cinque monete d'oro da 20 franchi presso la Banca di Francia. Quando è istituito « il corso forzato », il rimborso in oro non è più possibile. Il « premio » dell'oro dovrebbe dunque essere importante. Ma nel 1848 non raggiunse che un massimo del 7% per qualche giorno, ricadendo prestissimo a 8 per mille (0,8%) e sparendo prima anche della soppressione del corso forzato. Così pure, il corso forzato istituito nel 1875 provocò un premio dell'oro del 2,5% solo per qualche giorno nel mese di ottobre del 1871. Oscillò tra lo 0,8 e l'1,2% dal 1871 al 1873 e sparì molto prima dell'abrogazione ufficiale del corso forzato avvenuta il 1° gennaio 1878. Questi esempi dimostrano a che punto le più grandi crisi e le più grandi paure non potevano intaccare la credenza dei francesi in una stabilità monetaria che, per loro, era l'aspetto più tangibile non solo delle virtù dell'economia liberale, ma anche del suo carattere necessario. Le leggi economiche esistevano; nulla poteva turbarle in modo stabile, neanche le guerre e le rivoluzioni, neanche le leggi dello Stato).

Di per sé, il collegamento tra moneta stabile e economia liberale non è necessario, anche se la moneta di carta è convertibile in metallo; ma il fatto è che il collegamento esiste per cento anni e che l'accordo tra il funzionamento dei meccanismi e la natura del regime si impone agli spiriti. Ed è perciò che quando tornò la pace, nel 1918, il mondo intero si aspettava un immediato ritorno degli equilibri classici che tre generazioni avevano conosciuto, senza poter supporre che qualcosa d'altro potesse prodursi. Ci sarebbe stato tutt'al più qualche anno da aspettare. Ma un paese civilizzato non poteva conoscere, in tempo di pace, un'altro regime economico se non quello della libertà, con prezzi stabiliti e un biglietto di banca scambiabile a vista e al portatore contro dell'oro.

Le illusioni si succedettero alle illusioni, in questo campo. Quando il franco fu ufficialmente stabilizzato nel 1928, dopo una svalutazione dei quattro quinti, si credette di aver finalmente ritrovato la via normale. Ma sotto forme diverse, gli incidenti si susseguivano; crisi americana nel 1929 seguita dalla crisi europea nel 1931, svalutazione della lira sterlina nel 1931, protezionismo, deflazione, disoccupazione ecc... Non se ne usciva. L'Italia conosceva il fascismo, la Germania entrava nel nazionalsocialismo, il Fronte Popolare trionfava in Francia nel 1936, riportando l'inflazione e le successive svalutazioni. Manifestamente, gli ingranaggi erano rotti.

E allora, ci si interroga sul liberalismo. I dibattiti occupano tutto il periodo tra le due guerre. E' forse perché ci si aggancia al liberalismo che la crisi è permanente, rimbalzando perpetuamente sotto le forme le più diverse? E' forse, al contrario, perché le alterazioni al liberalismo si moltiplicano che non si ritrova un equilibrio? Le due tesi si oppongono senza fine, ma su un fondo di fede immutabile nel liberalismo. In effetti, il disaccordo verte solamente sui più o sui meno interventi da effettuare in una organizzazione della società ove il settore economico è sempre concepito come un settore distinto dal settore politico. Fin dove deve andare lo Stato per restaurare gli squilibri rotti? Questa è, in fondo, la vera domanda che si pone.

L'economia guidata

Si vede già ben chiaro nel vocabolario adoperato. Quella che è in genere opposta all'economia « liberale », è l'economia « guidata ». Orbene, dall'economia liberale all'economia guidata, c'è solamente una differenza di grado? L'economia liberale non è e non è mai stata una economia di libertà assoluta, che supporrebbe l'assenza dello Stato e di leggi politiche. E' già una economia guidata, ma guidata da mano leggera e da leggi generali che rispettano i sacrosanti meccanismi che sono considerati come l'espressione delle « leggi economiche », queste famose « leggi naturali » dal cui rispetto dipendono la prosperità e la felicità dei cittadini. L'economia guidata è dunque solamente una economia più fortemente guidata, quello che non mette a priori in causa la virtù dei meccanismi. Tutto al più si può dire che parlare di economia guidata è mettere il

dito nell'ingranaggio, ma il principio stesso del liberalismo non è abolito. E' un fatto caratteristico che dopo la guerra 1939-1945, il prof. Gaetan Pirou concepì il suo corso dell'Istituto di Studi Politici, Rue Saint-Guillaume, a Parigi, in due parti: « l'economia liberale » e « l'economia guidata »[1].

Il direttore dell'Istituto, prof. Roger Seydoux, presentando il primo volume, scrive nella prefazione:

« ... ha trattato, in un primo anno, l'economia liberale che è stata principalmente quella del XIX *secolo e, in un secondo anno, l'economia guidata, ovvero "orientata", come egli preferiva chiamarla, che è quella del nostro tempo ».*

Dal canto suo, nella sua Introduzione, il prof. Gaetan Pirou annunciando il suo piano nei due risvolti del testo — l'economia liberale e l'economia guidata — precisa:

« Questo piano e questi termini non significano affatto che secondo il nostro punto di vista l'economia liberale non abbia più, oggi, alcun interesse e ancor meno che l'economia guidata rappresenti la verità totale. Le cose sono molto più complesse. Delle teorie formulate dai grandi liberali del XIX secolo, una parte è esatta, e deve essere riconosciuta come tale dai seguaci e dai praticanti dell'economia guidata, se vogliono evitare disavventure crudeli. E il solo atteggiamento che permette di conciliare la teoria e la pratica in materia economica è quello che riconosce la loro parte di esattezza sia alle necessità naturali sulle quali gli economisti del XIX secolo hanno messo l'accento, sia agli sforzi di organizzazione cosciente che comportano le politiche di economia guidata ».

Secondo questo concetto, Ad. Smith era almeno tanto dirigista quanto Gaetan Pirou.

Il piano

Però, a fianco dell'economia guidata, un nuovo vocabolo appare tra le due guerre; è quello di « piano ». Tra il 1930 e il 1940 i piani spuntano dappertutto. Non fanno la loro apparizione a fianco della scienza ufficiale, ma negli innumerevoli cenacoli dove si cerca di uscire dai sentieri già battuti. E' a sinistra che nasce questa « pianomania »; si tratta di una sinistra più o meno in rotta con le formazioni politiche classiche e che va d'accordo con i circoli catalogati a destra, ma ugualmente liberi da vincoli tradizionali della politica. E' infatti un grande rimescolamento di idee la cui convergenza è marcata dal prefisso « neo ». Il neo-socialismo, che, notoriamente, spaventava Léon Blum, il quale non vi riconosceva il suo socialismo fondamentalmente liberale.

Il vocabolo « piano » è venuto dall'URSS che, si sa, edifica la sua economia con un susseguirsi di piani quinquennali. Ma la pianificazione di tipo sovietico, centralizzata, autoritaria, che rifiuta la proprietà privata, è respinta da tutti, all'infuori dei comunisti. I piani che si propongono sono solamente schemi di organizzazione che puntano al di là del capitalismo e del socialismo, ma di cui non si è ancora trovato il nome. Obiettivamente, possiamo dire che si tratta sempre di economia liberale, ma gli innovatori si dichiarano sempre violentemente opposti al liberalismo. Nel loro insieme, i cattolici si associano a questo movimento. L'enciclica *Quadragesimo Anno* (1931) e quella che chiamiamo « la dottrina sociale della Chiesa », ripudiano sia il liberalismo che il socialismo. La sfumatura « corporativa » è frequente, non in riferimento all'Italia, ma ai principi dell'associazione organizzata. La teoria dell'« istituzione » dà un quadro giuridico atto a far riflettere molti.

La confusione degli anni '30

La situazione è abbastanza difficile da definire. Tutti o quasi, si dicono anti-liberali e anti-capitalisti, ma i motori dell'economia rimangono la libertà e il capitale. La differenza con l'anteguerra si riassume in due punti:

1. - Mentre prima del 1914 il liberalismo e il capitalismo erano accettati dalla maggioranza come la verità, sono diventati dottrine vergognose che nessuno osa più professare.

2. - Se liberalismo e capitalismo, benché attaccati da tutti, continuano a costituire il quadro giuridico dell'attività econo-

[1] Sedes, Parigi, 1946, 2 vol.

mica, i loro mezzi sono molto diminuiti da innumerevoli regolamentazioni che intralciano la libertà e sregolano i suoi meccanismi autoequilibranti. Ed è perciò che, periodicamente, il liberalismo dottrinale rialza il capo. Esso ha buon gioco col dimostrare che se tutto va male, è perché lo Stato si occupa di tutto. Se si rispettasse la concorrenza, la domanda e l'offerta, si ritroverebbe presto la prosperità, con moltissime ingiustizie concrete in meno di quelle mantenute da perpetui interventi destinati ad abolirle. Negli anni precedenti la guerra del 1940, « colloqui » si svolgono sull'idea liberale. La Libreria de Médicis di Parigi pubblica parecchie opere straniere e francesi per dimostrare che si deve scegliere tra libertà e ciò che è contrario alla libertà, il cui nome tradizionale è la schiavitù. Che lo si voglia o no, la scelta della libertà implica una dottrina che è il liberalismo, anche se si crede doverne cambiare il nome: il carattere totalitario del fascismo, del nazionalsocialismo, e del comunismo illustra il valore del discorso, ma più sul piano politico che su quello economico. Infatti, l'economia tedesca, si sviluppa con eccezionale vigore verso un dirigismo integrale. Ma in Francia, il fallimento economico del Fronte Popolare appare come una condanna del dirigismo e del socialismo. L'arrivo di Paul Reynaud alle Finanze e la carta liberale che egli gioca immediatamente con lodevoli successi, dà al 1938 e al 1939 una tinta di neo-liberalismo accompagnato da una letteratura largamente diffusa la cui opera più rappresentativa è la *Città libera* (traduzione di The Good Society) di Walter Lippmann [2].

Regresso dell'individualismo

La guerra del 1914-1918 con il suo seguito di rovine e di rovesciamenti sociali, da sola spiega la crisi del liberalismo nel corso dei venti anni che seguirono. Ma non dobbiamo nasconderci che, anche senza la guerra, il liberalismo avrebbe dovuto ripensarsi e ridefinirsi, perché l'evoluzione dei dati economici non consentiva più nel XX secolo di sperare in una auto-regolazione analoga a quella del XIX.

[2] Libreria de Médicis, Parigi, 1938, Prefazione di André Maurois.

Abbiamo detto precedentemente che al centro di tutti i sistemi del XIX secolo c'è l'individualismo. Si dovrebbe sempre precisare i grandi dogmi di quel secolo con l'aggettivo « *individualista* ». Liberalismo *individualista,* capitalismo *individualista,* democrazia *individualista,* ecc...

La regalità dell'individuo ha molteplici vantaggi. Innanzitutto un vantaggio concettuale. Niente è meglio definito che l'individuo. Da lui in poi, si possono creare teorie perfettamente chiare, e che seducono con la loro logica.

Poi, un vantaggio pratico. Infatti grazie alla precisione del concetto, si possono congegnare codici da cui tutto ciò che è arbitrario è escluso. Si può definire la proprietà, la libertà, tutti i diritti dell'uomo e del cittadino.

Infine, un vantaggio psicologico. La promozione dell'individuo, dopo secoli di una civilizzazione essenzialmente communitaria, riempie di soddisfazione tutti i popoli pronti ad accogliere ogni organizzazione sociale ove si manifesti, per lo meno verbalmente, il primato dell'individuo.

Nel campo economico, questo individualismo corrispondeva meravigliosamente alle possibilità, ed anche alle necessità dell'epoca. Tutto, o per lo meno l'essenziale, è a *livello dell'individuo.* Produzione agricola, produzione artigianale, commercio e anche industria trovano un quadro perfetto nella libertà e nella proprietà individuale. D'altra parte, le crisi trovano nell'infinito numero di *unità individuali* di produzione e di scambi, le condizioni per la loro soluzione. Ci possono essere, e ci sono delle vittime ma l'equilibrio si ristabilisce presto perché la fisica sociale vince le volontà che vorrebbero imporre uno smacco. Ma, la fisica sociale è sempre il reequilibrio degli elementi presenti. Le leggi naturali trionfano tanto più facilmente in quanto la convinzione generale è che non ne esistono di migliori, da qualsiasi sofferenza siano accompagnate.

Però, queste medesime leggi naturali annunciavano se non la loro propria scomparsa, ma almeno la scomparsa di forme con le quali si erano esclusivamente manifestate nella loro prima fase.

Proudhon lo aveva predetto: « *la concorrenza ucciderà la concorrenza* ». Il liberalismo è la lotta per la vita. Il più grosso mangia il più piccolo; il forte divora il debole. Ma ogni azione genera una reazione di medesima natura. Ogni forza genera una controforza. E' il liberalismo stesso che doveva far scricchiolare l'individualismo, troppo stretto per reggere gli sviluppi della libertà.

E' quello che è successo, sia dal lato del *capitale* che dal lato del *lavoro*.

Dal lato del capitale, il fabbisogno di danaro cresceva con il progresso tecnico. Occorreva sempre più *capitale* — anzi *capitali* — per acquistare macchine e dare alle imprese le dimensioni richieste per ottenere il minor costo di produzione e mercati sempre più vasti. Per merito della società anonima, si sviluppò il *concentramento* industriale, e bancario. Le *unità di produzione* diventavano sempre più grandi. Si usciva dalla scala individuale.

Dal dato del *lavoro*, accadeva un fenomeno analogo. Per difendere i loro diritti, i salariati si unirono in *organizzazioni sindacali* che potevano discutere, in posizione di forza, con i datori di lavoro. Il ricorso allo *sciopero* era un arma potente.

In breve, anche lì, l'individualismo faceva largo all'associazione di individui. Il *liberalismo* sussisteva, ma non era più la dottrina della sola *libertà degli individui*, era la dottrina della *libertà degli individui e dei loro raggruppamenti*, e ciò poneva nuovi e difficili problemi. Perché se i rapporti tra individui o tra individui e lo Stato mettono in causa unità certe, omogenee e perfettamente identificabili, ciò non avviene con i raggruppamenti. Questi ultimi variano all'infinito nella loro natura e nella loro consistenza. Leggi generali possono dunque difficilmente definire i loro diritti e i loro doveri, se non in termini astratti, la cui interpretazione può variare.

Problemi di etica e di finalità

In ogni ipotesi, il « lasciate passare, lasciate fare » non è sufficiente. La coincidenza tra l'interesse personale e l'interesse generale diventa sempre meno evidente, come diventa sempre più sospetta la coincidenza tra il carattere provvidenziale delle leggi naturali e il carattere benefico del libero gioco delle leggi economiche. Le nozioni di giustizia e di finalità debbono derivare dall'empireo del settore politico, visto come settore riservato, totalmente separato dal settore economico. Lo Stato non può più impedirsi di interferire nelle attività economiche, emanando leggi su argomenti sempre più numerosi. Mentre quando le condizioni dell'*individualismo* erano riunite, il *liberalismo individualista* poteva sostenere la finzione di un ordine sociale di giustizia e prosperità assicurato nel miglior modo possibile dalla libertà lasciata ai meccanismi delle leggi naturali intorno all'asse dell'individuo, la promozione del raggruppamento costringeva il liberalismo a situare sempre la libertà rispetto alla *giustizia* e alla *prosperità;* la costringeva anche a situare la libertà dell'*individuo* rispetto a quella del raggruppamento e viceversa. In breve, l'*apolitismo* e l'*amoralismo* del liberalismo non erano più possibili. Una etica doveva essere scelta: la libertà economica, come qualsiasi libertà, usciva dal positivismo naturalista.

Prima del 1914, tutto ciò era evidente. Ma il dopoguerra lo mise in luce in modo continuo e in tutti i campi. Da cui questi dibattiti senza fine che — con il passare del tempo — ci sembravano un po' vani, perché non se ne vedeva l'oggetto in modo molto preciso; in effetti, lo Stato non poteva manifestarsi per soccorrere una economia totalmente sregolata dalla guerra. Il problema non era dunque quello di sapere se l'economia doveva essere libera o guidata; non poteva essere consegnata ad una libertà che sarebbe diventata anarchia e molto rapidamente una dittatura. Il problema era solo quello di sapere quali misure dovevano essere prese per ristabilire gli equilibri distrutti e fare fronte alle necessità più acute sul piano nazionale. Problema dunque di *modalità* e di *livelli* in una direzione politica dell'attività economica. Problema anche di *ultima finalità*: si trattava di favorire il ritorno alla libertà di una volta, o di instaurare regole di un tipo nuovo di libertà, o di sostituire la libertà con un centro di organizzazione per-

manente della produzione, degli scambi e del consumo? Certamente, queste distinzioni non sfuggivano agli economisti, ai giornalisti e ai politici che incrociavano i ferri sui palcoscenici dell'opinione, ma è un fatto che nessuna idea chiara si impose, nessuna teoria, nessuna dottrina. Sotto l'influsso di una letteratura vasta e brillante, la confusione non cessò nemmeno per un momento negli spiriti e nei fatti. Dal punto di vista del liberalismo, questa confusione si traduceva nel seguente doppio paradosso: nei fatti, la libertà esisteva sotto le specie di un conflitto permanente tra il caos e l'intervento: negli spiriti, il liberalismo ripudiato da tutti o quasi tutti, rimaneva la sola dottrina che servisse di riferimento alla contestazione universale.

La disoccupazione - Keynes

Poco a poco ci si accorse però che un *fatto* dominava la situazione economica nel periodo tra le due guerre, mentre una *dottrina* si profilava, che avrebbe trionfato dopo la guerra.

Il *fatto*, è la *disoccupazione*. La *dottrina*, è il *Keynesianismo*. La disoccupazione, bene inteso, era sotto gli occhi di tutti. Ma si deve distinguere, per quanto concerne il suo impatto, il caso della Francia e quello degli altri paesi. La Francia fu meno colpita degli altri paesi. Perché? Per parecchie ragioni: le « riparazioni », cioè la ricostruzione delle regioni devastate che mobilitava tutte le forze della nazione, la struttura agricola che rimaneva predominante, l'assenza tradizionale dell'emigrazione che non turbava la nuova politica americana ostile all'assorbimento dei lavoratori europei.

Questi fattori favorevoli non giocavano per l'Italia, la Germania, la Gran Bretagna e gli Stati Uniti. In tutti questi paesi, la disoccupazione fu la maggiore piaga, prima causa del fascismo italiano, del nazionalsocialismo tedesco, della svalutazione della lira sterlina e dei « Codici » di Roosevelt. Certamente, la disoccupazione occupava gli spiriti in Francia, ma meno della crisi agricola e del problema della moneta e dei prezzi. Le risposte politiche alle questioni economiche non erano le medesime a secondo dei paesi, e neanche tra la Francia e l'insieme degli altri paesi. La Gran Bretagna, la più grande potenza del liberalismo, mise più di dieci anni a convincersi che gli automatismi della libertà non potevano riassorbire la sua disoccupazione e restituire alla lira sterlina la sua parità con l'oro. Produsse allora il genio economico di cui aveva bisogno per giustificare la sua nuova politica: e questi fu John Maynard Keynes (1883-1946).

Il Keynesianismo non è la dottrina di tutta l'opera di Keynes, ma quella della sua opera più importante: *Teoria generale dell'impiego, dell'interesse e della moneta* (1936, tradotto in francese nel 1942). Già di per sé, il titolo è significativo ed è la prima volta che si vede figurare in fronte a un libro di economia il vocabolo « impiego ». E' un libro difficile, oscuro, talvolta incomprensibile, ma il cui filo conduttore è perfettamente chiaro e i temi essenziali facilmente afferrabili.

Quale è la dottrina classica, quella del liberalismo? E' che tutti i fenomeni economici sono collegati gli uni agli altri da un *meccanismo dei prezzi* che ne assicura il costante *equilibrio*. C'è sempre in definitiva uguaglianza tra l'offerta e la domanda di tutti i fattori. Un eccesso o una carenza sono sempre corretti dai prezzi. La produzione si allinea sempre sul consumo e viceversa. Ed è così per tutti i fattori. Non può dunque esistere disoccupazione perpetua perché, abbassandosi i salari, i lavoratori ritrovano un impiego.

Tale era la *teoria liberale* che sembrava giustificare il XIX secolo.

Però, dopo il 1918, la Gran Bretagna trascinava una disoccupazione che non riusciva a riassorbire. Che cosa succedeva? I liberali sostenevano che la persistenza della disoccupazione era dovuta ai molteplici interventi e soprattutto all'« assicurazione di disoccupazione », che bloccava i meccanismi regolatori. Forse non era sbagliato, ma quale governo avrebbe potuto lasciar svolgersi le catastrofi « necessarie » al ritorno dell'equilibrio naturale? Che si trattasse di *interesse nazionale* nel campo degli scambi esterni, o della *giustizia so-*

ciale nel campo dei prezzi e dei salari, gli interventi governativi erano ineluttabili.

Keynes si chiese allora se questi interventi, anziché essere un fatto di circostanze e di opportunità, non potessero essere guidati da una più esatta valutazione della realtà economica. Concluse affermativamente. La sua idea direttrice è che si deve intervenire facendo investimenti, perché sono gli investimenti che determinano il volume dell'impiego. Non si rischia l'inflazione — ma si debbono prendere alcune precauzioni — perché gli investimenti aumentano il reddito nazionale e alla fine l'equilibrio è ristabilito, quello che consente di lasciare giocare di nuovo le regole del liberalismo classico.

Attraverso spiegazioni e dimostrazioni sapienti, il suo pensiero appare molto chiaro in piccole frasi ad esempio:

« L'obiettivo finale del nostro studio è la scoperta dei fattori che determinano l'impiego » (p. 106).

« L'impiego non può progredire che al ritmo crescente dell'investimento, con riserva, bene inteso, che non ci siano variazioni della propensione a consumare » (p. 115).

« Il nostro scopo attuale è quello di scoprire quello che, in un dato sistema economico, determina ad ogni momento il reddito nazionale e (è quasi la stessa cosa) il volume dell'impiego; e cioè, in una materia tanto complessa come l'economia, ove sarebbe vano sperare di fare generalizzazioni esatte su tutti i punti, i fattori contribuiscono principalmente a determinare la variabile studiata. In quanto al nostro obiettivo finale, potrebbe essere quello di scegliere nel genere di sistemi ove viviamo realmente, la variabile di cui l'autorità centrale può assicurare con cognizione di causa, il controllo o la manovra » (p. 264).

Non esaminiamo qui le « variabili » di cui parla Keynes, che sono per lui la propensione al consumo, l'efficacia del capitale e il tasso di interesse, ma esaminiamo solamente le sue conclusioni: che si possono rilanciare gli investimenti con l'*abbassamento del tasso di interesse* e con l'*aumento del volume monetario.*

Si tratta dunque di una dottrina espressamente *interventistica.* A questo titolo, è la *sola* dottrina, eretta in teoria scientifica, dell'economia guidata, quest'ultima essendo considerata non come l'antitesi dell'*economia liberale,* ma come il suo compimento, o per lo meno, il suo prolungamento. Keynes lo spiega nella prefazione dell'edizione francese del suo libro.

« Abbiamo denominato la nostra teoria, "teoria generale". Con ciò, abbiamo voluto dimostrare che il nostro obiettivo principale era il funzionamento del sistema economico nel suo insieme, che consideravamo i redditi globali, i profitti globali, la produzione globale, l'investimento globale, il risparmio globale molto più che i redditi, i profitti, la produzione, l'impiego, l'investimento e il risparmio presi separatamente. Ed affermiamo che sono stati commessi gravi errori allargando al sistema preso nel suo insieme, conclusioni che erano state correttamente stabilite in considerazione di una sola parte del sistema presa isolatamente » (p. 10).

In concreto, l'idea di Keynes è la seguente: Ricardo — personaggio intoccabile per l'economia britannica — non si è sbagliato ma la sua teoria non è che una teoria di *ripartizione,* e cioè una teoria *frammentaria,* mentre la teoria di Keynes è una teoria generale, che congloba la *produzione* e la *ripartizione.*

A priori, non si vede perché una teoria generale autorizzerebbe interventi che non autorizza la teoria particolare. Su questo, Keynes è muto, ma senz'altro pensa che le grandi leggi politiche che presiedono alle libertà della teoria particolare, possono diventare un po' più precise in considerazione della teoria generale. In ogni caso, il suo scopo esplicito è quello di salvare la libertà. Se non si riconosce la verità della sua teoria generale, secondo lui non si eviterà il comunismo. E' proprio a nome del liberalismo che egli si definisce « interventistico ».

Se il keynesianesimo è una *teoria* nuova nei suoi aspetti scientifici, con le sue variabili, i suoi parametri e le sue equazioni, è la dottrina più tradizionale non solo in quanto liberalismo mitigato, ma in quanto restauratore di fattori diversi

dalla sola produzione. Keynes stesso ha confessato il suo stupore di fronte alle meraviglie che riscopriva nel mercantilismo, ma di fronte a Ricardo, avrebbe potuto riferirsi a Malthus che è forse il suo più autentico precursore. Adam Smith stesso non sarebbe stato certamente urtato dalla dose di intervenzionismo contemplata da Keynes, perché la sua apologia degli Atti di Navigazione ne comporta almeno altrettanto. In quanto al macro-economismo di Keynes, che è sempre opposto al micro-economismo del liberalismo anteriore, è ancora un ritorno alla fonte, perché tutto il liberalismo classico, sia inglese che francese, è macro-economico, prima del 1830-1850.

Dopo il 1945

Il *pensiero* keynesiano ha avuto una grandissima influenza sull'economia anglo-sassone dopo la guerra 1939-1945. E precisiamo bene: il *pensiero. La teoria* era discussa. Ma quello che non era discusso era il diritto di *intervenire,* a nome della *libertà,* per salvare e l'economia e la libertà stessa.

In Francia, il keynesianesimo, quasi sconosciuto nel 1945, non ebbe alcuna influenza. L'idea magica fu l'idea di *piano.* Jean Monnet galvanizzò l'opinione dimostrando i risultati che si dovevano attendere da priorità scelte intelligentemente nell'orientamento dei fattori della produzione. Non ci si credeva, ma i risultati apparvero. E allora, tutti credettero al piano: la sinistra, perché il vocabolo richiamava l'URSS; la destra perché la pianificazione « indicativa » era il contrario della pianificazione comunista, imperativa e centralizzata.

Keynesianesimo e *pianificazione* erano stati concepiti in funzione della *disoccupazione.* Tutto l'Occidente, spaventato dal ricordo degli anni che seguirono la prima guerra mondiale, immaginava più o meno coscientemente che la disoccupazione del secondo dopoguerra sarebbe stata rispetto a quella della prima guerra ciò che la seconda guerra era stata rispetto alla prima. Lo si temeva all'Ovest. All'Est se ne era certi e ci si aspettava, dalla gigantesca crisi che stava scoppiando, la fine del capitalismo. Non accadde nulla. La previsione è certamente la più difficile delle scienze. Dal 1945 al 1974, la prosperità ha sopraffatto tutti gli ostacoli tradizionali. Ci sono state recessioni, c'è stata disoccupazione, ma la crescita era più forte di tutto.

A che cosa è dovuta questa vera esplosione di produzione e di consumi? Si possono proporre parecchie ragioni, ma tutte convergono sull'incredibile sviluppo della *scienza* e delle sue applicazioni in tutti i campi. E' ora che cominciano a porsi i problemi, ma per più di trenta anni le soluzioni andavano — se così si può dire — molto più velocemente dei problemi. Vivevamo nel liberalismo? Non si sa che cosa rispondere, perché tutti i caratteri del liberalismo di un tempo sono scomparsi. Ma non fosse altro perché tutti si lamentano della tecnocrazia, della burocrazia e dell'onnipresenza dello Stato nella nostra vita, si deve credere che l'anarchia è più forte di tutta questa rete di costruzioni perché essa se ne compiace e anche se ne nutre. In un certo senso dunque, è il trionfo del *liberalismo* visto che è il trionfo dell'*economismo.* La Politica può tutto contro il cittadino. Praticamente, non può fare nulla contro le potenze scatenate dell'Economia. Anche nei paesi totalitari, l'onnipotenza dello Stato non può impedire, ma al contrario provoca, una « economia di mercato » che è l'economia del mercato nero e dei mille mercati paralleli, ove prodotti e servizi si scambiano in modo selvaggio in quella perfetta immoralità che si rimprovera al liberalismo, ma di cui il liberalismo classico dà solamente una pallida idea.

Trenta anni dopo la fine della guerra, siamo dunque in un regime al tempo stesso *liberale* e *socialista* che cercheremo di analizzare dopo aver esaminato la storia del socialismo. Cosa molto curiosa, il *neo-liberalismo* attuale, se non riscuote successo nella opinione, si mette in mostra con molta più disinvoltura che alla vigilia della guerra. Ci si può definire liberali. Esiste in Francia una « Associazione per la libertà economica e il progresso sociale » (Aleps)[3] che regolarmente indice congressi e pubblica interessanti studi[4]. Negli Stati

[3] Aleps, 35 avenue Mac Mahon, 75017 Parigi.

[4] Vedere in particolare *Il nostro liberalismo, un progetto di società,* 134 pagine.

Uniti, il nome di Milton Friedman riassume una corrente potentissima che si distingue dalle altre solamente per il suo liberalismo proclamato, perché l'anti-liberalismo di laggiù sarebbe ancora liberalismo qui, tanto il capitalismo liberale è congenito all'America. L'« ordo-liberalismo » tedesco, centrato sul pensiero di Walter Eucken meriterebbe uno studio a parte; è forse la dottrina più elaborata del liberalismo moderno [5].

Comunque sia, il solo punto che ci interessa è che la *generalizzazione dell'economia diretta* e *l'invasione del socialismo nella vita economia e politica* non hanno ucciso il *liberalismo*. Quest'ultimo cambia, ma rimane il solo o il principale fondamento del *pensiero* e del *diritto* per le riforme che rifiutano la collettivizzazione pubblica della proprietà. La crisi iniziatasi nel 1974 in Occidente, mette a dura prova questo liberalismo. Vedremo che cosa ci riserverà il futuro.

[5] Vedere *La pensée économique libérale de l'Allemagne contemporaine*, di François Bilger. Prefazione di Daniel Villey. Ed. Pichon et Durand-Auzias, Parigi, 1964.

CAPITOLO VII

SOCIALISMO ETERNO E SOCIALISMO ECONOMICO

VII

A differenza del *liberalismo,* il socialismo è sempre esistito. A tal riguardo, si può parlare di *socialismo eterno.*

Però a questo proposito ci si deve mettere d'accordo perché si deve sapere di che cosa si parla quando si parla di socialismo.

Il vocabolo

Innanzitutto, come per il liberalismo e il capitalismo, il vocabolo è recente. Nel *Dizionario di Economia Politica,* al quale ci si deve sempre riferire, se ne parla alla voce « Socialisti, socialismo ». L'autore, Louis Reybaud, scrive:

« *L'autore di questa definizione crede di essere sicuro che prima del 1835, epoca nella quale iniziò, un po' per caso e spinto da un puro sentimento di curiosità, lo studio di alcune utopie allora tutte nuove, il vocabolo* socialista *non esisteva ancora, ed egli ha avuto il triste onore di introdurlo nel nostro linguaggio* ».

Forse Louis Reynaud si vanta, ma poiché lo fa per rivendicare la paternità del vocabolo è evidente che esso è raro. Quando entra a far parte del dizionario dell'Accademia francese? Non abbiamo fatto ricerche; ma se si deve prestar fede al Littré, non vi figura ancora nel 1873. Littré stesso lo menziona semplicemente definendolo « *sistema che, subordinando le riforme politiche, offre un piano di riforme sociali* ».

Nel Grande *Robert* leggiamo: « Socialismo "*L'individualismo deve ricondurre al socialismo*", nel *Le Semeur* del 23 novembre 1831: vocabolo diffuso e definito da P. Leroux (1833); derivato da *sociale* con influenza dell'inglese (*socialism*, Owen, 1822) o dell'italiano (dal 1803) ».

Anton Menger ci dà le seguenti informazioni:

« *I fondatori del socialismo moderno, Meslier, Morelly, Mably, Babeuf, Buonarotti, in Francia, Thomas Spencer e i suoi seguaci, poi Godwin, Hall e Thompson in Inghilterra, non conoscono ancora il vocabolo socialismo; si definiscono democratici, repubblicani, filantropi.*

« *Negli scritti di Saint-Simon e di Fourier, non ho neanche trovato questa importante designazione che — sola — ha messo in piena luce l'opposizione del nuovo pensiero sociale e dell'ordine stabilito.*

« *Nel 1836, secondo Holyoake, i seguaci di Robert Owen, nel loro congresso di Manchester, adoperarono questo termine come emblema del loro partito, ed è per questo che per lungo tempo, in Inghilterra e in Francia, li chiamarono per eccellenza, i socialisti*[1]. *Nel 1841, Robert Owen pubblicò un libello: What is socialism* »[2].

A differenza di quanto si osserva per « capitalismo » e « capitalista » i vocaboli « socialismo » e « socialista » sono apparsi quasi nel medesimo tempo, salvo che, per Robert, « socialisti » è stato adoperato da Grotius per designare i suoi discepoli e che, nel corso della Rivoluzione, si trova il vocabolo « socialista » nel senso di « antirivoluzionario ».

Notiamo, d'altra parte, che se i vocaboli « liberalismo » e « socialismo » sono nati nella medesima epoca, il secondo si è diffuso molto più presto e molto più largamente perché non aveva sostituto (al contrario del liberalismo l'economia liberale essendo semplicemente l'economia politica e gli economisti liberali essendo semplicemente gli economisti. Si contrappongono i « socialisti » agli « economisti »).

L'interesse per queste precisazioni storiche è minore, ma

[1] Anton Menger, *Lo Stato socialista*, 1904, p. 24.
[2] *Storia delle dottrine economiche*, di Gide e Rist, 5ª ed., pag. 275.

non è affatto inutile. Se la contesa delle idee esiste nel XIX secolo come nel XX, non è attraverso il medesimo vocabolario. Certamente, il vocabolario ha sempre la sua importanza. Le immagini che trasmette compongono un clima generale del pensiero che non è lo stesso, in differenti epoche.

Socialismo eterno?

Se il vocabolo è a tal punto recente nella storia, possiamo noi parlare di « socialismo eterno »? Secondo noi, si deve rispondere affermativamente, perché infatti, il contenuto — o almeno uno dei contenuti principali del socialismo — si ritrova in tutti i tempi.

Ed allora, quale è questo contenuto? Oppure, se lo si preferisce, che cosa è il socialismo?

Vedremo che cosa è il socialismo, ma il vocabolo stesso ci dice quale è il tema centrale della dottrina. Perché in « *socialismo* », c'è il vocabolo « *sociale* » che è l'aggettivo corrispondente al sostantivo « *società* ». Si può dunque essere certi che nel socialismo, esiste un primo riferimento all'idea di *società*. Ed è perciò che il *socialismo* si oppone innanzitutto all'*individualismo*, come la *società* si oppone all'*individuo*. Quando Anton Menger ci dice che, dopo Owen, « *le opere storiche molto conosciute di Reybaud* (1840) *e di Lorenz Stein* (1842) *diffusero universalmente il vocabolo socialismo, come indicante una dottrina generale opposta all'individualismo* »[3], egli precisa bene quello che è il carattere più generale del socialismo.

Ci si può chiedere, tuttavia, perché una dottrina della società dovrebbe essere più eterna di una dottrina dell'individuo; perché, se sono sempre esistite società, sono ugualmente sempre esistiti individui. Spetterebbe ai filosofi il rispondere. Ma, è sufficiente sorvolare la Storia, per rendersi conto di questa apparente bizzarria. La differenziazione sociale è sempre stata grande, fino alla nostra epoca. Lo è ancora, certa-

[3] *Op. cit.*, p. 25.

mente, ma non come una volta, e non nel medesimo modo. Con un nome o con un'altro, il fenomeno di casta è sempre esistito, e la massa della popolazione è sempre stata considerata più come oggetto che come soggetto della organizzazione sociale. La riflessione sulla città può approdare all'individuo, ma essa non ne è mai parte. La rivoluzione del cristianesimo che non vuol più conoscere né greci, né giudei, né schiavi, né uomini liberi, né donne né uomini, si pone nel campo religioso. I suoi effetti politici saranno lenti e non avranno del resto per oggetto quello di perturbare le distinzioni e le gerarchie sociali. In breve, quando il filosofo tratta di politica, è sempre in una ottica ove la società ricompensa organicamente l'individuo. In questo senso, e nella misura in cui si oppone il socialismo all'individualismo, si può dire che ogni riflessione politica è socialista. Se la riflessione si fà più precisa, se essa si propone di costruire la città ideale, sbocca allora nell'utopia e questa utopia ritrova sempre necessariamente le due eterne componenti di ogni utopia: l'anarchismo e il socialismo. Ma è il socialismo che predomina, perché se si può auspicare l'assenza di autorità sociale, non si può costruire una città senza autorità. Ogni progetto di anarchia si limita a rifiutare la società organizzata. Ogni progetto di città ideale implica autorità e, praticamente, autorità tirannica, perché si tratta di imporre le leggi della ragione e quelle della natura. I socialismi filosofici sono sempre idilliaci, ma è l'idillio del *razionalismo* e del *totalitarismo*: è l'idillio della felicità perfetta imposta agli individui qualunque sia la loro opinione; in breve, è l'idillio della schiavitù dorata.

Non è abusivo parlare allora di socialismo? E' un fatto, in ogni caso, che tutti considerano come socialiste le utopie che ci presentano la città ideale. Secondo noi, a buon diritto, visto che il primato della società vi è sempre posto quale principio.

Platone

Il più celebre nome di questi precursori del socialismo è quello di Platone. Platone, è il socialista assoluto, in altri

termini, il comunista integrale, il comunismo essendo la forma radicale del socialismo.

Il socialismo di Platone è particolarmente interessante perché è esclusivamente politico. Egli costruisce la sua città ideale in funzione della realtà economica; la costruisce per se stessa. La bellezza della città esige, per lui, che l'individuo sia completamente fuso nella società. Non deve vedersi che quale membro della società, facendo concordare integralmente le sue attività, i suoi interessi, i suoi desideri, le sue volontà, alle attività, agli interessi, ai desideri ed alle volontà della Città. Deve essere, in breve, nel corpo sociale quello che sono le membra, o piuttosto le cellule, nel corpo dell'individuo. La comunità dei beni, in questo concetto, è secondaria. Si tratta piuttosto della comunità universale dei sentimenti per realizzare l'amicizia sociale, tutto essendo essenzialmente comune tra amici. Essendo l'amicizia soggetta a errore, in particolar modo quando diventa amorosa, è lo Stato che regolamenterà i matrimoni. I bambini, tolti ai loro genitori fin dalla nascita, saranno cresciuti dalla scuola pubblica che li educherà in modo tale da farli pensare, sentire e agire spontaneamente come membri della Città. Tutto si fà dunque in partenza con tirannia, l'anarchia dovendo poi risultarne un giorno, quando l'istinto socialista avrà definitivamente eliminato l'istinto individualista.

Il socialismo platonico, tipicamente idealista, rimane il modello di tutti i socialismi. Il comunismo sovietico, nel XX secolo, vi si avvicina molto di più di quanto non appare a prima vista. Ma senza arrivare al comunismo, il socialismo occidentale è platonico per via della sua direzione statalista, che procede sempre più dall'economia alla coscienza individuale. L'educazione socialista può richiamarsi a Platone. In questo campo, la Svezia segna la strada, ma la Francia ha premura di raggiungerla.

Dopo Platone, i nomi più celebri del socialismo ideale sono quelli di Thomas More, con l'*Utopia* (1516), e di Campanella con la *Città del sole* (1643). In questa sede ci limitiamo a menzionarli. Quello che a noi interessa, di questi autori,

è la loro stessa esistenza, che testimonia di questo socialismo eterno di cui si cercherebbe invano la replica in un individualismo eterno o un liberalismo eterno. Perché questa differenza? Perché il filosofo pensa sempre al « tutto » e alla « ragione » di questo tutto e perché, aspirando (incoscientemente) al Potere (intellettuale), egli pensa « Città », quando l'organizzazione sociale attira la sua attenzione. L'individuo non lo interessa che come esploratore del vero, del bello e del bene. In ogni caso, storicamente, non possiamo che constatare come il primo collegamento del *socialismo* è al *politico,* come il primo collegamento del *liberalismo* è all'*economico.* Quanto all'*individualismo,* il suo primo collegamento sarà sia al *politico,* sia all'*economico,* a secondo delle circostanze.

Il socialismo economico

Il socialismo moderno ha una colorazione economica perché ha preso consistenza come reazione al *liberalismo individualista* che consacrava il trionfo dell'*economia.*

Le reazioni al liberalismo sono state numerose e diverse nel corso del XIX secolo. Hanno, necessariamente, un tratto comune: l'esaltazione dell'intervento dello stato nella vita economica.

Nella misura in cui la libertà causa danni, si tratta di limitarla. La si limiterà dunque laddove causa danni. Ad esempio, il *libero-scambio internazionale* può rovinare gli *agricoltori.* L'opposizione al liberalismo si manifesterà dunque con il protezionismo. Ma laddove il liberalismo sviluppa più duramente i suoi effetti, è nei rapporti tra *datori di lavoro* e *salariati.* In regime *individualista,* il liberalismo consegna la debolezza del salariato alla forza del datore di lavoro. Storicamente, il socialismo appare come la principale reazione all'*ingiustizia* causata dalla ineguaglianza di forze in presenza nel dibattito che determina il livello del *salario.*

Ci sono state e ci saranno sempre ineguaglianze sociali. Nel XIX secolo, l'ineguaglianza si manifesta principalmente sotto l'aspetto *economico* perché la rivoluzione industriale crea le condizioni di un *arricchimento* senza precedenti. Questo arricchimento si effettua nel quadro del liberalismo e dell'*individualismo,* intorno ai due perni giuridici della *proprietà* (individuale) e del *contratto* (tra individui).

Fondamentalmente, è la proprietà, e in modo più preciso la proprietà del capitale, industriale o commerciale, che costituisce al tempo stesso la ricchezza e il mezzo dell'arricchimento.

Tra *proprietari* la concorrenza crea ineguaglianze considerevoli. E' la lotta per la vita, e numerosi sono quelli che ci perdono la vita. Ma quelli che sopravvivono, più numerosi ancora, sono ineguali tra loro solamente nella ricchezza. Partecipano tutti alla ricchezza. I *salariati,* al contrario, sono esclusi dal regno della ricchezza. Non solamente sono poveri, ma non si trovano nella condizione di poter uscire dalla loro povertà, se non in casi eccezionali. Il *sistema* tende ad aggravare in perpetuo questa situazione. Il settore della ricchezza permette una crescita indefinita della ricchezza. Il settore della povertà condanna alla povertà perpetua, attenuata solamente dal miglioramento generale che il progresso tecnico porta alle condizioni della vita.

Il socialismo moderno sarà la dottrina principale che si opporrà al sistema del *liberalismo individualista,* attaccandosi alla *proprietà* per ristabilire l'*uguaglianza.* Si tratta dunque di una dottrina *politica* che richiede allo stato di *intervenire direttamente* o con *la legge,* per proteggere gli *individui* vittime del sistema che fà dell'*economia* la regola della vita sociale.

Che cosa è il socialismo?

Abbiamo, ci sembra, definito il socialismo; e, in un certo modo, infatti, l'abbiamo ben definito nei suoi tratti essenziali del suo aspetto moderno. Ma, senza difficoltà, intravediamo tutti i quesiti che pone questa definizione.

Il socialismo, diciamo, attacca la *proprietà.* Ma la vuole *limitare, trasformare* o *sopprimere*? Mille risposte sono possibili.

D'altra parte, vuol ristabilire l'*uguaglianza.* Ma esattamente quale uguaglianza? Perché l'ineguaglianza è naturale ed esiste in tutti i campi. Anche se ci si attiene al campo economi-

co, alla ricchezza, la varietà delle attività umane pone problemi considerevoli alla realizzazione della aspirazione egualitaria.

Infine, se la Storia ha portato al socialismo moderno una colorazione economica che riceve dalla sua opposizione al liberalismo individualista, la Storia stessa continua. Il XX secolo è molto differente dal XIX e il *socialismo economico* si trova di nuovo confrontato al *socialismo eterno* che ne può fare qualcosa di molto diverso dalle immagini che continuiamo a serbare di lui, e che forse, egli stesso continua a serbare di sé.

Dunque quando si considera il socialismo nel suo insieme, ci si accorge che esiste un socialismo *economico,* un socialismo *politico* e un socialismo *filosofico,* ciascuno di questi socialismi potendo inoltre dar luogo a concetti diversi.

In queste condizioni, non è facile cogliere l'*essenza del socialismo,* e trarne una definizione che esprima umanità. Sia tra i fautori che tra gli avversari del socialismo, il dibattito è aperto. In realtà, è la *dottrina della società* che è in causa, cioè a dire, alla fine, la *dottrina della natura dell'uomo,* essere individuale e sociale. Siamo in piena filosofia, ed al suo livello più alto: la metafisica.

Qualche definizione

Per mostrare tutti i significati che può assumere il vocabolo « socialismo », la cosa la più semplice è quella di passare in rassegna un certo numero di definizioni che ne sono state date.

Cominciamo dal libro di Werner Sombart, *Il Socialismo tedesco*[4].

« *Possediamo già,* scrive Sombart, *parecchi fascicoli di accezioni del vocabolo "socialismo" di cui il più completo, è — a mia conoscenza — quello di un inglese chiamato Griffith che ha riunito in un opuscolo ben 261 accezioni del vocabolo. Il loro contenuto naturalmente non è sempre diverso. Ma d'altronde, le accezioni che si distinguono da certi punti essenziali, possono ancora ammontare a dozzine, soprattutto se ci si avvale di autori di tutti i paesi. Griffith non ha consultato che opere inglesi* » *(p. 61).*

[4] Ed. francese di Payot, Parigi, 1938.

Per mettere un po' di ordine in questa confusione, Sombart classifica le definizioni in tre gruppi (pp. 62/73).

« *Primo gruppo: socialismo: "progresso" sociale, miglioramento dello stato del mondo, felicità del popolo, movimento civilizzatore, teoria della liberazione dell'uomo pura e semplice, oppure collegata ad una certa situazione storica.*

« *Secondo gruppo: socialismo: mentalità, attitudine, posizione.*

« *Terzo gruppo: socialismo: principio di un ordine sociale* ».

Le distinzioni non sembrano caratterizzate molto nettamente, e difatti, le definizioni date per questi diversi gruppi potrebbero, in parecchi casi, passare dall'uno all'altro gruppo. Ma seguiamo W. Sombart.

Primo gruppo

Secondo Sombart, il socialismo identificato col progresso sociale risalirebbe probabilmente a Proudhon. « *Nel corso di un processo, ad una domanda posta dal presidente: "Ma allora, che cosa è il socialismo" rispose: "E' qualsiasi aspirazione al miglioramento della società". E siccome il giudice gli diceva: "Ma, in questo caso, siamo tutti socialisti", Proudhon replicò: "E' proprio quello che penso ..."* » *(p. 62).*

Se citiamo questo aneddoto, è perché è rivelatore della confusione che regna sin dall'origine attorno al socialismo. Il dialogo di Proudhon e del suo giudice è di una attualità permanente. Lo sentiamo tutti i giorni.

(Visto che parliamo di Proudhon, ricordiamo — di straforo — un'altra definizione che egli dà del socialismo — perché non è vicino a una definizione né a una contraddizione — « *Il socialismo non è nulla, non è mai stato nulla, non sarà mai nulla* ».)[5].

[5] *Système des contradictions économiques, ou philosophie de la misère,* 1848, T. II, p. 285.

Riproduciamo ora senza commenti qualche definizione proveniente da personaggi più o meno conosciuti o sconosciuti.

Benoit Malon: *Insieme di tutte le forze progressive dell'umanità militante.*

L. Bertrand: *Uno stato di civilizzazione superiore, grazie alla quale ciascuno, per un lavoro facile e di breve durata, ha diritto a tutti i piaceri della vita.*

August Bebel: *La scienza applicata a tutti i campi dell'attività umana.*

Tra la gioventù tedesca, ci dice Sombart, « al *tempo di ciò che si chiamava il movimento di Bund* » circolavano definizioni di questo genere: « *Il socialismo è la richiesta appassionata di una trasformazione fondamentale della vita* », « *il socialismo è l'aspirazione ad un nuovo Stato, ad una nuova comunità* », « *il socialismo è il sentimento vitale della gioventù bundista* » (p. 63). Ripetiamo che queste definizioni, che non sono definizioni, hanno il solo interesse di mostrarci il socialismo in uno dei suoi aspetti più ragguardevoli, quello di una vaga e confusa aspirazione verso un avvenire migliore. Gran parte della gioventù attuale si dice socialista con un sentimento del tutto uguale a quello della gioventù bundista del secolo scorso.

Secondo gruppo

Il secondo gruppo non è fondamentalmente differente dal primo. In quanto riunisce le definizioni relative ad una mentalità, a uno stato d'animo, esprime anche aspirazioni che assumono il carattere di affermazioni sul primato del fenomeno comunitario, sia che esso costituisca un obbligo morale, sia che costituisca un semplice fatto. La nota può essere religiosa o, al contrario, naturalista e positivista.

Un autore anonimo inglese, citato da Griffith, dichiara: « *Socialism is the substitution of the Christ spirit for the Cain spirit in industry and politics* ». Il socialismo è la sostituzione dello spirito di Cristo allo spirito di Caino nell'industria e nella politica.

R. Flint (uno storico del socialismo) « *Socialism is the exageration of the rights and claims of society just as individualism is the exageration of the rights and claims of individual* ». Il socialismo è l'esagerazione dei diritti e delle rivendicazioni della società esattamente come l'individualismo è l'esagerazione dei diritti e delle rivendicazioni degli individui.

H.G. Wells (il celebre scrittore): « *Socialism is to me no more and no less than the awakening of a collective consciousness in humanity, a collective will and a collective mind* ». Il socialismo, per me, non è né più né meno che il risveglio di una coscienza collettiva nella umanità, una volontà collettiva e uno stato d'animo collettivo.

Sombart, che pubblica il suo libro all'inizio dell'ascesa al potere del nazionalsocialismo, cita parecchi testi caratteristici dei dirigenti di quel partito.

Bernard Kohler, presidente della Commissione di Economia politica della Direzione del partito: « *Il socialismo ha iniziato la sua marcia in avanti dal fatto che noi lo consideriamo come nostro dovere. Il socialismo non è una forma di economia, ma una obbligo morale. Il socialismo è la realizzazione della coscienza morale nella vita del popolo* ».

Dr. Ley, capo del Fronte del Lavoro: « *Che cosa è il socialismo? Niente altro che il cameratismo* ».

Goebbels: « *Questo elemento patetico esprime la più ammirevole virtù del movimento rivoluzionario (...) la virtù del senso comunitario. Socialismo o comunità del popolo o cameratismo. In poche parole, l'uomo ricerca l'uomo, il popolo aspira al popolo, quello che appareva inconciliabile si unisce intimamente* ».

Certi tedeschi pensano che il socialismo è un fenomeno tipicamente tedesco, anzi prussiano. Fin dal 1920, Oswald Spengler citando vari autori, nel suo libro *Preussentum und Sozialismus scrive*: « L'antico spirito prussiano e la mentalità socialista sono una medesima cosa » — « *L'istinto tedesco, più esattamente prussiano, era che la potenza appartiene all'insieme. L'individuo è al suo servizio. Si comanda e si obbedisce. E' dal XVIII secolo, un socialismo autoritario* »

— « *Noi altri tedeschi, siamo socialisti anche se nessuno ne aveva mai parlato. Gli altri popoli non possono esserlo* ».

Più tardi, G. Strasser dirà ugualmente: « *Il socialismo è l'idea profondamente prussiana che si deve essere al servizio della comunità* ». Forse, in tutte queste affermazioni c'è una parte di verità che spiegherebbe il vigore attuale della Repubblica Democratica Tedesca.

TERZO GRUPPO

Si trovano in quest'ultimo gruppo tutte le definizioni che vedono il socialismo come un « principio obiettivo di ordine » ovvero quelle che si riferiscono al socialismo nel senso più comune del vocabolo. Girano attorno all'idea di uguaglianza realizzata con una più equa *ripartizione* delle ricchezze.

Ed è così che un inglese, citato da Griffith, dice: « *The essence of socialism is that is seeks to obtain the maximum equality in the distribution of material things in the community* ». L'essenza del socialismo è di cercare di ottenere l'uguaglianza massima nella ripartizione delle cose materiali nella comunità.

Tale concetto mette in causa la *proprietà privata* e lo *sfruttamento* dei salariati da parte dei possessori del capitale. Ma le vie e i mezzi per la sua realizzazione vanno dallo spirito di *fratellanza* alla *costrizione* statale.

A. Schaffle, nel 1870, nel *Kapitalismus und Sozialismus*: « *Il socialismo è la cura pratica del bene di tutti, realizzata grazie alla potenza della forza collettiva e dell'amore del prossimo, amore umano, religioso, familiare* ».

Lo stesso Schaffle, nel 1874, nel suo *Die Quintessenz of Sozialismus*: « *L'alfa e l'omega del socialismo sono la trasformazione del capitale privato e concorrente in capitale collettivo* ».

Rudolf Stammler: « *Una economia socialista è una economia di costrizioni, centralizzata e pianificata* » (1919).

Bernstein: Il socialismo è « *la tendenza o la realizzazione di un ordine sociale cooperativo* ».

K. Kautski: « *Il socialismo è l'organizzazione democratica della vita economica* » (1919).

Un volantino del partito socialista tedesco, nel 1919: « *Il socialismo è l'economia pianificata della comunità per la comunità. Anziché avere milioni di sfruttamenti individuali, creazione di una economia comunitaria che — seguendo un piano — regola e aumenta la produzione dei beni* ».

Dopo aver elencato tutte queste definizioni, e molte altre, Sombart ci dà la propria definizione.

Il socialismo, per lui, è « un normativismo sociale ».

« *Con questo,* precisa l'autore, *intendo uno stato di vita sociale ove la condotta dell'individuo è determinata in principio da norme obbligatorie che debbono la loro origine ad una ragione generale, intimamente legata alla comunità politica e che trovano la loro espressione nel "nomos"* » *(p. 77).*

Sombart aggiunge:

« *Ogni società è dunque più o meno liberale, più o meno socialista, ma la denominiamo liberale quando il principio dell'arbitrio individuale determina il suo errore, socialista quando è il principio della regolamentazione; la differenza è particolarmente evidente in materia di economia; una economia liberale è libera* per principio, *è quello che si chiama una economia di concorrenza; una economia socialista è una economia regolamentata da principî, è quello che si chiama una economia pianificata. Il* movimento *che tende ad un ordine sociale regolamentato, lo denominiamo "socializzazione"; quello che tende ad un ordine sociale libero, lo denominiamo "liberalizzazione"* » *(p. 80).*

L'opinione di Sombart è giusta nel suo orientamento, ma falsa nella sua espressione. Infatti, ogni ordine sociale è necessariamente regolato. C'è sempre una *realtà* politica, dunque un *potere* politico, dunque *norme* politiche. Se uno si limitasse alla definizione di Sombart, non ci sarebbe che del *socialismo,* più o meno costringente. Uno *Stato liberale* sarebbe contraddittorio nei termini. Si può parlare di socialismo solo quando si introduce *la confusione dell'Economico e del Politico,* con una falsa concezione della natura della persona

individuale e della natura della società politica. Sta alla funzione politica di regolamentare le attività per un bene comune, ma le persone non ricevono dal Potere politico il loro proprio diritto ad esistere e ad esercitare attività inerenti alla loro qualità di persone.

Tendenze diverse del socialismo

Abbiamo seguito Sombart per una semplice ragione di comodità. Egli fa un giro delle principali definizioni del socialismo; ed il suo censimento si pone alla fine del primo terzo del XX secolo. E' dunque il socialismo tale e quale si è riconosciuto per cento anni che abbiamo sotto gli occhi; siccome oggi il socialismo è professato un po' dappertutto, era indispensabile sapere esattamente quello che è *nella sua filiazione storica.*

La prima osservazione che si impone è quella che attraverso mille e una definizione del socialismo, vi si distinguono *due tendenze radicalmente differenti* che mantengono a questo proposito una confusione permanente sia che si oppongano, sia che si mescolino negli spiriti. Il socialismo è, infatti, fondamentalmente, sia una *aspirazione* sia una *concezione dell'organizzazione sociale.*

L'aspirazione fa del socialismo *un ideale, una morale, una religione.* Nel 1919, Léon Blum lo dice espressamente: « *Il socialismo è dunque una morale, e quasi una religione, tanto quanto una dottrina* ». Nel 1945, nel suo libro *A livello umano,* scrive:

« *L'oggetto del socialismo è l'istituzione di una società universale basata sulla giustizia uguale all'interno delle nazioni, sulla pace uguale tra i popoli (...). Il socialismo non ha mai rinnegato i "valori morali" o i "valori spirituali", non ha mai ripudiato il sentimento della virtù, il sentimento dell'uomo; gli ha dato solamente un'altro senso, come il cristianesimo l'aveva fatto prima di lui* »[6].

[6] Cfr. nostra conferenza del 15 dicembre 1961 al C.E.P.E.C. « Dove è il socialismo »? nel nostro libro *La France est-elle gouvernable? - Propos politiques et civiques,* Parigi 1936.

In questa concezione, il socialismo è una specie di *cristianesimo laicizzato.* E' il concetto di Léon Blum, ma è anche quello di Jaurès e di tanti socialisti francesi. All'estero, è forse una concezione effettivamente cristiana, generalmente protestante. In una conferenza tenuta agli studenti di Strasburgo nel 1951, Guy Mollet notava che se i socialisti latini di Francia, d'Italia, di Spagna ecc. si richiamano generalmente a Marx, « *tutti gli altri, ed in particolar modo gli Anglo-Sassoni, non si riconoscono alcuna parentela con il pensiero marxista. Quasi tutti spiegano, al contrario, la loro appartenenza al partito per motivi di ordine religioso. Ed è così che gli Inglesi, ad esempio, gli Inglesi del Labour Party, si richiamano quasi tutti alla dottrina metodista, ed affermano che è il cammino che li ha condotti al socialismo* ». Nel 1963, a Bentveld, una conferenza dell'Internazionale socialista pubblica una dichiarazione secondo la quale: « *la politica socialista è (dunque) la realizzazione di una etica che può provenire da fonti religiose o non religiose* ». Il socialismo « *riconosce la parte di contributo dato tanto dalla religione che dall'umanesimo nella elaborazione delle civilizzazioni e dei sistemi etici del mondo. Riconosce particolarmente che in Europa il cristianesimo è una delle fonti spirituali ed etiche del pensiero socialista*[6] ». Se oggi il materialismo marxista sommerge il pensiero socialista un po' dovunque nel mondo, è a causa dell'ultima guerra, che ha insediato la potenza sovietica a livello mondiale, ma non si deve dimenticare l'aspetto religioso del socialismo, che rimane importante.

Di fronte alla *aspirazione,* talvolta opposta, talvolta mischiata a quest'ultima, il socialismo è *una concezione dell'organizzazione sociale.* Tale concezione afferma *sempre il primato della società.* Ma questo primato può essere affermato in modi molto diversi e spesso opposti.

Diamo qui qualche esempio (si potrebbero moltiplicare all'infinito):

— Il *socialismo,* abbiamo detto, è il contrario dell'*individualismo.* Ma un socialismo spiegherà che l'individuo è fatto per la società, e un altro che la società è fatta per l'indi-

viduo. Il primato sociale sarà proclamato sia nella considerazione della società stessa, sia nella considerazione dell'individuo (che non può raggiungere la sua pienezza che attraverso la società).

— Il socialismo è contro la *proprietà individuale.* Ma, per *proprietà sociale o proprietà collettiva,* esso può intendere sia la proprietà *statale* sia la proprietà *municipale,* o *cooperativa* o *corporativa,* ecc. Nel 1918, il socialista belga Vandervelde pubblica un libro dal titolo caratteristico: *Il Socialismo contro lo Stato.* Se oggi la proprietà statale è quella che riunisce la maggioranza dei suffragi socialisti, forti correnti antistataliste esistono ancora. L'impegno attuale di certi ambienti per l'*autogestione* dimostra la paura del socialismo di Stato.

— Il socialismo è per l'*uguaglianza.* Ma l'uguaglianza può essere *assoluta* o *proporzionale.* Può anche essere concepita in modi molto diversi. Da cui l'esistenza di scuole rivali.

— Il socialismo marxista è storicamente *internazionalista.* Ma non lo è già più nei fatti. Correnti socialiste hanno collegato strettamente il *socialismo* e il *nazionalismo.* E' stato il caso del fascismo italiano e del nazionalsocialismo tedesco, come reazione contro un capitalismo liberale essenzialmente internazionalista. E' oggi il caso di gran parte dei socialismi.

Si potrebbero prolungare all'infinito queste contrapposizioni che sottolineano sempre la mescolanza, o il conflitto, di una *aspirazione e di una concezione dell'organizzazione sociale.* Se, ad esempio, il socialismo si oppone al liberalismo individualista, se ne trova nondimeno la seguente definizione, data da Ramsay Mac Donald, ex-primo ministro socialista del governo britannico: « *Socialism is the creed of those who recognise that the community exists for the improvement of the individual and for the maintenance of liberty* »[7]. Il *socialismo* è il *credo* di quelli che riconoscono che la *comunità* esiste per la promozione dell'*individuo* e per il mantenimento della *libertà.* Ecco una dichiarazione che oggi sottoscriverebbero ugualmente gran parte dei liberali e gran parte dei socialisti, e perfino dei comunisti.

[7] W. Sombart, *op. cit.,* p. 96.

E ALLORA: CHE COSA È IL SOCIALISMO?

Dopo questo giro d'orizzonte, ci si può chiedere se è possibile definire il socialismo. Se è tutto oppure qualsiasi cosa, è come se non fosse nulla, secondo la formula di Proudhon.

In attesa di esaminare un po' più dettagliatamente la sua evoluzione storica nel corso di questi due ultimi secoli, possiamo fare una constatazione generale d'ordine psico-sociologico. Il socialismo appare globalmente come una rivendicazione esasperata dell'individuo contro lo schiacciamento sociale. Con un procedimento contraddittorio in apparenza, il socialismo chiede la *libertà individuale e l'onnipotenza sociale.*

Siamo entrati in un universo dominato dal *fatto della socializzazione.* Ma qui consideriamo il vocabolo « socializzazione » non nel suo significato primitivo che è quello del « *passaggio al socialismo* », ma nel significato diffuso in questi ultimi venti anni di « *integrazione sociale sempre forte, risultante dalla mutua interdipendenza sempre più grande di tutte le attività umane* ». Più che in ogni altra epoca, tutto il mondo dipende da tutto il mondo. Una interruzione di corrente ferma tutte le fabbriche; uno sciopero della metropolitana paralizza Parigi intera. Questa socializzazione porta a quanto Teilhard de Chardin chiama la « totalizzazione ». I mass-media e soprattutto la televisione, aggiungono al fatto il *sentimento* di questa totalizzazione. Ciascuno si sente presente a tutti gli avvenimenti in tutti i paesi. Ne deriva una specie di affollamento degli spiriti. Da una parte, la tecnica offre una *comunicazione universale,* e dall'altra l'impressione di *solitudine* si rinforza. Si è soli nella massa: è la « *folla solitaria* » di cui ha parlato un autore americano. Nello stesso modo, la totalizzazione fa paura perché ci si sente assorbiti fino all'annientamento e, simultaneamente, affascina e attira perché non si vede come ci si potrebbe sottrarre. Allora, il socialismo si presenta come l'*ideologia* che corrisponde a questo *fatto* della *socializzazione*; ci si mettono tutti i timori e tutte le speranze, tutte le repulsioni e tutte le forze di attrazione, come se il vocabolo dovesse esorcizzare i pericoli e appagare le aspirazioni.

In pratica, le realtà concrete che contraddistinguono le

varie forme di socialismo sono semplici. Sono l'*ugualitarismo*, la *collettivizzazione della proprietà*, la *generalizzazione dello stato di salariato*, lo *schiacciamento delle attività indipendenti* e delle *classi medie* che esse tradizionalmente caratterizzano, lo *sfaldamento della famiglia*, la *crescita della dimensione delle unità di produzione e dei centri regolatori della vita sociale*, e finalmente, il *socialismo di stato* — cioè lo statalismo — in tutti i suoi aspetti.

Aggiungiamo che questo socialismo moderno è *anti-cristiano nella sua essenza*, anche quando non si reputa anti-cristiano perché il suo obiettivo è sempre lo stabilirsi di una specie di comunione dei santi (nella fattispecie la comunione degli uomini), *dentro e attraverso la città terrestre*. A maggior ragione, questo anti-cristianesimo appare quando il socialismo si erige in religione terrestre esplicita ed esplicitamente opposta alle religioni della trascendenza, in modo particolare alla religione cristiana (il caso del comunismo marxista).

Partendo da ciò, ciascuno può definire il *suo* socialismo secondo le *sue* proprie aspirazioni e le *sue* proprie concezioni. Una definizione obiettiva di portata universale è quasi impossibile. Se si parte dal *fatto* della socializzazione, e se si riconosce che la socializzazione è caratterizzata dalla trasformazione della *società* in « *massa* », si potrebbe proporre la seguente definizione: il *socialismo è l'ideologia della massificazione sociale*. Le sue forme possono essere varie. Lo si capirà meglio quando esamineremo il problema del socialismo nel XX secolo.

CAPITOLO VIII

IL SOCIALISMO DAL XVIII AL XIX SECOLO

VIII

In un brevissimo esame degli inizi della storia moderna del liberalismo e del socialismo, è molto più difficile parlare di socialismo che di liberalismo. Perché? Perché qualche grande nome riassume perfettamente il liberalismo nascente, il che non avviene per il socialismo.

Quando, per il liberalismo francese, abbiamo esaminato le idee dei Fisiocrati e di J.B. Say, per il liberalismo inglese quelle di A. Smith, di Malthus, di Ricardo e di Stuart Mill, abbiamo veramente esaminato tutto quello che conta. Prima di Marx, invece, ci troviamo di fronte a un fiorire di idee che, per lo meno fino alla prima metà del XIX secolo, non sono rappresentate da due o tre nomi decisamente caratterizzanti.

La ragione di questa differenza è duplice. Innanzitutto, la grande spinta del XVIII secolo è la spinta liberale. E' la rivoluzione industriale che provoca il liberalismo. Esiste dunque un accordo essenziale tra tutti quelli che sono liberali. I più notevoli tra loro non fanno altro che esprimere idee comuni a tutti. Le loro divergenze vertono — se così si può dire — solamente sui dettagli. La spinta socialista, al contrario, è negli spiriti più che nei fatti. Nella misura in cui è nei fatti, è la spinta liberale che l'esprime. Vogliamo dire che i contadini, gli artigiani, i commercianti vedono la loro rivendicazione egualitaria soddisfatta dalla libertà. E' dunque la libertà che reclamano; i socialisti veri e propri sono degli ideologi. Sono dei dottrinari. E ciascuno di essi ha la sua idea, o la sua dottrina. Tutto questo crea una bella confusione.

A questo proposito, si potrebbe trascurare il XVIII secolo per studiare il socialismo solo a partire dal XIX secolo. Però crediamo di non dover trascurare il XVIII secolo perché contiene in germe il XIX.

Tutti sanno che il XVIII secolo è il secolo della contestazione universale. Ma la contestazione è sempre una rivendicazione simultanea della libertà e dell'uguaglianza. Se la libertà ha avuto il sopravvento nella Rivoluzione francese, l'uguaglianza rimaneva negli spiriti; e dal fatto stesso che il liberalismo avrebbe creato nuove e più dure ineguaglianze, il tema dell'uguaglianza doveva necessariamente risorgere un giorno o l'altro. Però, se il socialismo della seconda metà del XIX secolo e quello del XX secolo è fondamentalmente contro la proprietà privata, quello del XVIII secolo e parzialmente quello dell'inizio del XIX secolo è talvolta per la proprietà, talvolta contro la proprietà. Quello a cui mira, è l'uguaglianza. Ma questa uguaglianza, certi la vedono sotto forma di spartizione della proprietà tra gli individui, invece altri la vedono già come l'abolizione della proprietà individuale e la sua collettivizzazione. Da ciò si desume che ciò che è al fondo del socialismo, è proprio l'idea di *uguaglianza* dovendo il regime giuridico della *proprietà* essere dibattutto per farne il mezzo migliore per raggiungere l'uguaglianza.

Jean-Jacques Rousseau

Il nome di Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) è forse quello che simboleggia nel migliore dei modi il socialismo del XVIII secolo. Diciamo « che simboleggia » perché è il suo atteggiamento globale verso la società che ha la maggiore importanza. Il ritorno allo stato di natura, il sogno di un'età d'oro che sarebbe esistita in altri tempi o che esisterebbe ancora presso i buoni selvaggi e che sarebbe caratterizzata dall'assenza di leggi e di governo, è l'utopia socialista per eccellenza.

Il titolo del celebre *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini,* è di per sé abbastanza significativo. Rousseau vi definisce l'ineguaglianza sociale:

« *Quella che consiste nei privilegi che godono gli uni a* pregiudizio degli altri, *come di essere più onorati, più potenti oppure anche, di farsi ubbidire* »[1].

Si conosce il famoso brano:

« *Il primo che avendo recintato un terreno, s'affrettò a dire: questo è mio, fu il vero fondatore della società civile. Quanti crimini, omicidi, miseria e orrori avrebbe risparmiato al genere umano colui che, strappando i pali e colmando il fosso, avesse gridato ai suoi simili: non ascoltate questo impostore, siete perduti se dimenticate che la frutta è di tutti e che la terra non è di nessuno* ».

Rousseau preciserà:

« *Se seguiamo il progresso dell'*ineguaglianza *nelle sue varie evoluzioni, troveremo che l'istituzione della legge e del diritto di* proprietà *sono il suo primo limite* »[2].

Nella sua prefazione del *Narcisse,* scrive;

« *In uno Stato ben costituito, tutti gli uomini sono davvero tanto uguali che nessuno può essere preferito all'altro, come il più sapiente e nemmeno come il più abile, ma tutt'al-più come il migliore; e ancora questa distinzione è spesso pericolosa, perché crea dei furbi e degli ipocriti* ».

E con questo si dichiara un nemico radicale del principio di emulazione, ed in questo è veramente un nostro contemporaneo.

Con convinzioni tanto sicure, non ci si stupisce che Rousseau possa scrivere: « *un benestante che si paga per non fare nulla non differisce in niente per noi da un brigante che vive alle spalle dei passanti* ». Non ci si stupirà neanche che sia partigiano dell'imposta progressiva al punto di pensare che « *la tassa di colui che ha del superfluo può arrivare se necessario fino al limite di ciò che eccede quanto gli è necessario* »[3].

---

[1] *Dizionario di Economia Politica, al vocabolo*: « J. J. Rousseau ».

[2] Paul Louis, *Storia del socialismo in Francia,* 3ª ed., Marcel Rivière, 1937, p. 15.

[3] Le citazioni che seguono in questo capitolo sono tratte per la maggior parte dal citato volume di Paul Louis e dall'opera di Hector Denis « *Histoire des systèmes économiques et socialistes* », vol. II, *Les fondateurs,* ed. Giard et Brière, 1907.

Però, nessuno ignora che J.J. Rousseau, che è il democratico integrale, pensa che la democrazia è un regime valevole solo per gli dei. E così dopo aver lanciato i suoi anatemi contro la società, osserva che essendo la società un fatto, si deve accettare quello che ne è il marchio: le leggi. Nell'articolo che redige sull'economia politica per l'Enciclopedia, dichiara tranquillamente: « *il diritto di proprietà è il più sacro di tutti i diritti del cittadino* ». Ed è così che, nell'*Emile,* canta le virtù della proprietà.

« *Aumento, dice, questa gioia di Emile (di avere qualcosa in proprio) dicendogli: "questo vi appartiene", e, spiegandogli allora questo termine "appartenere", gli faccio sentire che egli ha concentrato lì il suo tempo, il suo lavoro, la sua fatica, la sua persone e infine che c'è in questa terra* qualcosa di lui stesso *che egli può reclamare contro chiunque, e che potrebbe ritirare il suo braccio dalla mano di un'altro uomo che vorrebbe trattenerlo suo malgrado* ».

Dopo queste citazioni tanto varie, si può scegliere il Rousseau che si vuole. Però non dubitiamo che, quando consideriamo l'insieme dell'opera di Rousseau e l'orientamento generale del suo spirito, è difficile non vedere in lui un precursore del socialismo ed anche del più totalitario dei socialismi.

Morelly

Non si sa gran che su Morelly, ma gli storici sono d'accordo di solito nel considerarlo come particolarmente rappresentativo del socialismo teorico. Nel suo *Codice della natura* (1755) denuncia violentemente l'ineguaglianza sociale e la proprietà.

« *Le istituzioni arbitrarie, scrive, che pretendono stabilire, solamente per qualche uomo, uno stato permanente di riposo che si chiama prosperità o ricchezza, e lasciare agli altri lavoro e fatica, con queste distinzioni hanno gettato gli uni nell'ignavia e nella mollezza, e ispirato agli altri disgusto e avversione per i doveri forzati (...) Causa di questa corruzione è la* proprietà privata ».

Nel suo libro ci dà, in tre articoli, la legislazione fondamentale che taglierebbe alla radice tutti i vizi e tutti gli altri mali della società:

« *1. - Nulla, nella società, apparterrà singolarmente o in proprietà a nessuno se non le cose di cui farà uso immediato sia per il suo fabbisogno, che per i suoi piaceri o il suo lavoro giornaliero.*

« *2. - Ogni cittadino sarà uomo pubblico, sostentato e mantenuto a spese del pubblico.*

« *3. - Ogni cittadino contribuirà per sua parte all'utilità pubblica secondo le sue forze, i suoi talenti e la sua età; è su ciò che sono basati i suoi doveri, conformemente alle leggi distributive* ».

Morelly è un anello di congiunzione tra il socialismo utopico tradizionale (del genere Thomas More) e il non meno utopico socialismo della prima metà del XIX secolo (del genere Louis Blanc).

Con *Rousseau e Morelly,* si dovrebbe anche citare il famoso abate Meslier e Malby — il quale nei sui *Diritti e doveri dei cittadini* esclama: « *Sapete quale è la principale fonte di tutte le sciagure che affliggono l'umanità? E' la proprietà dei beni* » — oltre a Brissot e qualcun altro. Non possiamo che menzionarli.

Babeuf - la cospirazione degli eguali

François-Noel Babeuf, meglio conosciuto con il nome di Gracchus Babeuf (1764-1797), perché firmava i suoi articoli « Caius Gracchus » è il più celebre nome del socialismo francese del XVIII secolo. E questo, molte ragioni. Innanzitutto fu il socialista più radicale. Se, dapprima sembra essere stato « partagista », divenne poi *comunista.* In seguito, ha espresso le sue idee nella maniera più chiara, specialmente nel suo celebre *Manifesto degli eguali.* Infine, non si accontentò di essere un teorico. Fu un « attivista ». Creò un movimento e tentò, con i suoi amici Darthé e Buonarotti, di accaparrarsi il potere per installare un regime comunista. Fallì, e fu mandato alla ghigliottina il 28 maggio 1797.

Il *Manifesto degli eguali* e altri tre documenti analoghi — l'*Atto di insurrezione, l'Analisi della dottrina* e i *Decreti* che dovevano organizzare la nuova società — sono interessantissimi, non solo per il vigore delle formulazioni, ma perché ci si trova, illuminata dai fuochi della Rivoluzione, la sintesi delle correnti socialiste del XVIII secolo e l'annuncio dell'evoluzione politica che non cesserà di dare all'idea di *eguaglianza* priorità su quella di *libertà,* di far passare la forza rivoluzionaria dalle mani della borghesia a quelle del *proletariato* o piuttosto dalle classi *indipendenti* (contadini, artigiani, commercianti) alle classi *salariate* e dare spazio al *comunismo totalitario* di fronte alle diverse forme di *liberalismo* e di *socialismo* rimaste ancorate all'*individualismo.* Dalla Cospirazione degli Eguali alla Comune di Parigi, e dalla Comune alla Rivoluzione russa dell'ottobre del 1917 si hanno le tappe di questa evoluzione di cui, ancor oggi, non si conosce il cammino futuro.

Il manifesto degli eguali

Il *Manifesto degli eguali* (1796) è la critica veemente dell'*ineguaglianza* e della *proprietà.* Ma è marcato dalla delusione che i primi anni della Rivoluzione danno al suo autore. Essa ha sì istituzionalizzato l'uguaglianza con la libertà, ma è una uguaglianza di diritto che non si ritrova nei *fatti,* una uguaglianza *formale* e non una uguaglianza *reale.* Con questa distinzione, effettivamente molto importante, Babeuf è molto moderno.

Qualche riga del Manifesto è sufficiente per darcene il tono e misurarne il contenuto:

« *Popolo di Francia!*

« *Per quindici secoli, hai vissuto schiavo e, di conseguenza disgraziato.* Da sei anni, *respiri a malapena* in attesa *della indipendenza, della felicità e dell'*uguaglianza.

« *L'*uguaglianza! *Prima promessa della natura? (...) Sempre e dappertutto si cullarono gli uomini con belle parole. Mai e da nessuna parte, hanno ottenuto la* cosa *con la* parola. *Da tempo immemorabile, ci ripetono con ipocrisia, gli uomini*

sono uguali e, da tempo immemorabile, la più avvilente ineguaglianza pesa insolentemente sul genere umano (...)

«*L'*uguaglianza *non fu altro che una bella e sterile finzione della legge. Oggi, che viene reclamata con voce più forte, ci rispondono: tacete, miserabili! L'*uguaglianza di fatto *è solo una chimera; accontentatevi dell'*uguaglianza condizionata; di fronte alla legge, siete tutti uguali. *Canaglia, che vuoi di più? — Che cosa vogliamo di più? Legislatori, governanti, ricchi proprietari, ascoltate a vostra volta: (...)*

«*Ebbene, pretendiamo vivere e morire* uguali come siamo nati *e vogliamo* l'uguaglianza reale o la morte. *Ecco quello che vogliamo.*

« La Rivoluzione Francese non è che il battistrada di un'altra rivoluzione molto più grande, molto più solenne, che sarà l'ultima (...)

« *La* legge agraria, *o la* spartizione *delle campagne fu il desiderio immediato di pochi soldati senza principî, di qualche tribù spinta dal suo istinto piuttosto che dalla ragione. Noi teniamo a qualcosa di più sublime, di più equo: il* bene comune *oppure la* comunità dei beni.

« Niente più proprietà individuale delle terre. La terra non appartiene a nessuno: i frutti sono di tutti (...)

« *E' giunto il momento di creare la* Repubblica degli eguali *questo grande ospizio aperto a tutti gli uomini. I giorni della* restituzione generale *sono giunti. Famiglie gementi, venite a sedervi alla* tavola comune, *apparecchiata dalla natura per i suoi figli...* ».

Per realizzare questo bel programma, si deve fare la rivoluzione nella rivoluzione. In 19 brevi articoli, *l'Atto di Insurrezione* da le parole d'ordine, di cui ecco qualche esempio:

« *2 - Il fine dell'insurrezione è il ripristino della Costituzione del 1793, della libertà, dell'uguaglianza e della felicità comune.*

« *12 - Ogni opposizione sarà sconfitta sul campo dalla forza. Gli oppositori saranno sterminati.*

« 15 - Tutti i forni saranno requisiti per produrre ininterrottamente il pane che sarà distribuito gratis al popolo.

« 16 - Il popolo non avrà riposo che dopo la distruzione del governo tirannico ».

Si tratta dunque del *terrore* e della *rivoluzione permanente,* uniti insieme. Lenin e Trotsky coniugati.

L'Analisi della Dottrina riprende in brevi formule, i temi del Manifesto. Ad esempio:

« 1 - La natura ha dato ad ogni uomo il medesimo diritto al godimento di tutti i beni.

« 4 - I lavori e i godimenti debbono essere comuni.

« 7 - In una vera società, non devono esserci né poveri né ricchi.

« 10 - Il fine della rivoluzione è quello di distruggere l'ineguaglianza e di ristabilire la felicità comune ».

I *Decreti* mettono sommariamente, in forma giuridica, tutte queste idee.

In ultima analisi, il « babouvisme » ha l'interesse di mettere in evidenza le conseguenze quasi inevitabili del *liberalismo* e dell'*individualismo* della Rivoluzione francese. Ci volle tempo, ma un giorno si doveva passare da un errore all'altro e da un eccesso all'altro. Il *liberalismo* generava lo statalismo e l'*individualismo* il *socialismo.* L'ispirazione, sempre economica e materialista, di questa evoluzione porterà, con una logica implacabile, al *comunismo* nella sua forma più insopportabile: il *totalitarismo.* I centoventi anni che vanno dalla Cospirazione degli Eguali alla Rivoluzione russa, descrivono una curva quasi perfetta.

Condorcet e Godwin

Passiamo ora in Inghilterra perché un piccolo libro ci rivela i rapporti che fin dall'origine, si sono stabiliti tra il *liberalismo* e il *socialismo.* Cosa curiosa, però, questi primi rapporti e questa prima filiazione non vanno dal liberalismo al socialismo, ma dal socialismo al liberalismo. Vogliamo parlare del primo saggio di Malthus, pubblicato anonimamente nel 1798: *Saggio sul principio della popolazione e sul modo*

in cui esso riguarda il miglioramento futuro della società, con osservazioni sulle speculazioni di Godwin, Condorcet e altri autori. Se da un secolo e mezzo è il malthusianesimo e, più generalmente, è il capitalismo liberale che fanno il socialismo, è il socialismo — un socialismo puramente teorico e ideologico — che ha fatto il malthusianesimo. Ed è a questo titolo che dobbiamo dire qualcosa su Condorcet e Godwin.

Condorcet e Godwin non sono socialisti nel senso strettamente *economico,* ma piuttosto nel senso *progressista.* Credono che l'umanità obbedisca alle leggi del *Progresso* e che il Progresso porti all'*uguaglianza.*

Condorcet (1743-1794) è celebre per diversi motivi ma è il suo *Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano* (1794) che qui ci interessa. Infatti, egli crede al progresso ma non in modo puramente determinista. E' attraverso l'uomo che il progresso sociale può e deve realizzarsi, in una miscellanea di libertà e di necessità. Positivista, sostituisce Dio e l'ordine immutabile della Provvidenza con la Scienza e con l'ordine dello svolgimento della Storia. E' lo « spirito umano » che deve costruire la Storia, grazie a quella che egli chiama « arte sociale », uno dei cui fini ultimi è quello di trasformare l'*uguaglianza di diritto in uguaglianza di fatto.* Babeuf se ne è ricordato e mette in epigrafe al *Manifesto degli Eguali*: « *Uguaglianza di fatto, ultima mèta dell'arte sociale* » (Condorcet).

Matematico, Condorcet prevede un sistema di assicurazioni sociali che è una anticipazione di quanto oggi esiste dappertutto. E' d'altra parte cosciente delle diverse forme di ineguaglianza, quella delle ricchezze non potendo essere dissociata dalle condizioni che permettono o no di arricchirsi, e in primo luogo dall'istruzione. In totale, le previsioni e le speranze di Condorcet « *si riassumono in tre principali: la distruzione dell'ineguaglianza tra le nazioni, i progressi dell'uguaglianza in un medesimo popolo, infine il perfezionamento reale dell'uomo* ». Mente geniale, Condorcet non ha mai cessato di aver influenza sino ad oggi. Nel XIX secolo, Saint-Simon e Auguste Comte hanno proclamato la loro ammirazio-

ne per lui. In un certo senso, ha creato la sociologia moderna. Ancora oggi, si studiano le sue riflessioni matematiche sul modo in cui, con il voto e l'elezione, si può discernere l'opinione comune e la volontà generale. Ma, ripetiamolo, è il suo *progressismo generale* piuttosto che il suo *socialismo stricto sensu* che è interessante; ed è perché il suo ottimismo progressista gli faceva pensare che un giorno forse si sarebbe potuto prolungare indefinitamente la vita, che Malthus gli ha opposto il suo « *principio di popolazione* ». Per concludere annotiamo che, come Babeuf, Condorcet è morto vittima della Rivoluzione. Ma, mentre Babeuf morì sul patibolo, malgrado un tentativo di suicidio col quale riuscì soltanto a ferirsi, Condorcet riuscì ad avvelenarsi.

William Godwin (1756-1836) ci interessa soprattutto per essere stato all'origine del *Saggio* su Malthus, a causa di un articolo pubblicato da lui nel 1797 « sull'avarizia e la prodigalità » in *The Enquirer*. Questo articolo faceva seguito ad un'opera che aveva avuto grande ripercussione sulla « giustizia politica » (*Inquiry Concerning Political justice and its influence on moral and happiness*) nel 1793.

Godwin è un idealista e un utopista. Crede nella bontà naturale dell'uomo e pensa che tutti i nostri mali vengano dalle istituzioni. Si riferisce all'idea di giustizia, come ad una realtà che sarebbe ovvia se non fosse intralciata dai Governi. E' più un *anarchico* che un socialista, ed è piuttosto marginalmente che condanna la proprietà, fonte di inuguaglianze che la morale non può accettare. « *La società,* dice lui, *è prodotta dai nostri bisogni e il Governo dalla nostra malignità. In ogni Stato, la Società è una benedizione. Il Governo, anche nel migliore dei casi, non è che un male necessario* ». In fondo, è seguace di Rousseau, ma è un seguace progressista, che crede che la scienza assicurerà il trionfo della civiltà e dell'uguaglianza, in una società dove l'individuo sarà felice perché libero da ogni costrizione sociale. Più riformista che rivoluzionario, ha fiducia nell'educazione, nella cultura e nella filosofia. Ed è perciò che il suo socialismo tende all'*individualismo* e non al comunismo. Ma è certo socialista con la sua costante

richiesta di un sistema di *uguaglianza.* In quanto alla *proprietà,* che non è la sua prima preoccupazione, dice comunque quello che pensa:

« *Quanto grandi e vasti possano essere i mali causati dalle monarchie, dall'impostura dei preti, dall'iniquità delle leggi criminali, sono tutti deboli e impotenti se paragonati ai mali causati dall'amministrazione stabilita della proprietà* ».

Owen

Robert Owen (1771-1858) appartiene al XIX secolo per la maggior parte della sua vita, ma parleremo ora di lui perché da un lato non sarà possibile studiare il socialismo inglese e lui ne annuncia assai bene le diverse tendenze che verranno, e dall'altro perché sotto molti punti di vista è ancora un uomo del XVIII secolo, ed è forse il personaggio più rappresentativo della transizione tra i due secoli.

Si ricorderà che Owen lanciò in Inghilterra il vocabolo « socialismo » in una discussione con un certo John Brindley: « *What is socialism, and what would be its practical effects upon society?* » Che cosa è il socialismo e quali sarebbero i suoi effetti pratici nella società?

« *Che cosa è il socialismo?* dice lui. *Sono generalmente considerato (e mi considero io stesso) come il fondatore di questo sistema... Alla domanda: che cosa è il socialismo? rispondo che questo sistema sociale (o come io l'ho sempre designato, il* sistema razionale *della società) proviene unicamente dalla natura, e cioè dalle leggi che non sono mai state conosciute come sottoposte al cambiamento...* ».

Si intravede bene, in queste poche parole, la doppia tendenza *naturalista* e *razionalista* del socialismo, tendenza che sbocca nell'egualitarismo, il socialismo dovendo, secondo Owen, approdare « *alla realizzazione del benessere e della felicità di ogni essere umano senza distinzione di sesso, di colore, di nazionalità, di classe di setta, di partito...* ».

Questa bella speranza è di tutti i tempi, e non è una prerogativa dei socialisti. Ma essa ha colorazioni differenti

e sfocia in conclusioni talvolta opposte. Se il socialismo di Owen si veste con i colori del XVIII secolo, e richiama in particolare quello di Godwin, ne differisce su un punto importante. Godwin mirava ad una specie di invidualismo anarchico. E' piuttosto al comunismo che invece tenderebbe Owen, ma ad un comunismo che si potrebbe chiamare anche comunitarismo e che — a questo riguardo — potrebbe essere considerato come una forma di individualismo. Ma è il carattere dell'utopismo socialista che non si sa mai se è espresso meglio dal totalitarismo o dall'anarchismo nel che esso assomiglia, particolarmente in Quesnay, al liberalismo.

Comunque, come Godwin e Condorcet, ma anche come Quesnay, Owen dà una estrema importanza all'*educazione* dell'uomo socialista. Quello che la sua teoria ha di particolare, è che mira più all'educazione attraverso l'*ambiente sociale* piuttosto che attraverso la scuola. Scrive:

« E' una legge della natura che il carattere di tutti gli esseri è formato da loro stessi e non per loro mezzo; la conoscenza di questo fatto, con tutte le sue importanti conseguenze, creerà, necessariamente in ciascuno di noi un nuovo spirito di carità sublime e puro, e disporrà ciascuno alla bontà per tutto il tempo che vive. E' del massimo interesse per l'uomo acquisire una conoscenza precisa di tutte le circostanze che producono il male per la specie umana e di quelle che producono il bene, esercitare tutto il suo potere per evitare le prime e per suscitare intorno a loro le altre. L'uomo non giungerà un livello superiore e permanente di felicità, fin tanto che non si sarà avvolto di queste circostanze *esterne che, sin dalla sua infanzia, gli fanno provare la pura carità, l'affetto sincero per tutta la sua specie ».*

Owen ripete qui le medesime parole di Godwin che intitola uno dei suoi capitoli della *Political Justice*: *« I caratteri degli uomini hanno la loro origine nelle circostanze esterne ».* Questa potrebbe non essere che una vaga idea e, in fondo, anche banale. Ma in Owen è una idea fondamentale e molto precisa. Poiché considera che è *l'ambiente che fà l'individuo,* riesce a sostituire la responsabilità sociale alla responsabilità personale, e, naturalmente, ne trae la conseguenza di una riforma radicale delle istituzioni per creare l'uomo socialista.

« Ne risulta evidente, afferma, che la natura umana può essere migliorata nella direzione dell'interesse e della felicità di tutti, e questo unicamente adottando misure legislative *calcolate giudiziosamente per dare le migliori abitudini, i sentimenti più giusti e più efficaci alla nuova generazione ».*

Oggigiorno, è il programma della Svezia, tanto quanto quello dell'URSS e degli Stati comunisti in generale.

Ma perlomeno, Owen ha certe ragioni per parlare come parla. Se è diventato un teorico, ha cominciato con l'essere un pratico. Nato in una famiglia di artigiani, aveva lavorato dall'età di dieci anni presso un negoziante di stoffe. Molto attivo e intelligente, a 19 anni diventava direttore di una filatura di cotone con 500 operai.

Poco dopo, prendeva la direzione di uno stabilimento di 2000 operai a New Lanark e gli assicurava rapidamente una prosperità portando nel contempo considerevoli miglioramenti alla sorte dei salariati. Era, come si direbbe oggi, un « paternalismo », ma un paternalismo rivoluzionario per quell'epoca. Riduce, in effetti, la durata del lavoro da 16 ore a 10 ore e mezzo. Non accetta i ragazzi che da 10 anni in poi. Sopprime le multe e crea un clima di fiducia i cui effetti avranno ripercussione non solamente all'interno della manifatutra, ma anche all'esterno.

« Nel 1821, dopo quindici anni, nessun procedimento penale era stato adottato contro gli abitanti di New Lanark. In dieci anni, secondo un rapporto di una deputazione della città di Leeds, non c'erano state che 28 nascite illegittime in generale per una popolazione di 1380 donne, ed i padri erano forestieri ».

Un tale successo — successo al tempo stesso finanziario, sociale e morale — era per Owen la dimostrazione eclatante che le sue idee erano buone. Ci teneva d'altronde molto a giustificare le sue teorie con il fatto che l'*esperimentazione* ne aveva confermato la fondatezza. Di una attività instancabile non

cessava di propagarle, fino al giorno in cui le presentò nel suo libro principale: *The Book of the New Moral World (1836-1844)*, il libro del nuovo mondo morale.

Però, una riflessione viene immediatamente alla mente. L'esperienza di New Lanark è ragguardevole, ma è un fatto « *sociale* » e non del « *socialismo* ». Owen è un padrone intelligente e generoso, ma è un padrone. Infatti, per via di una illusione frequente presso gli uomini della sua classe — illusione d'altronde molto onorevole — Owen crede che quello che ha realizzato può essere generalizzato per delle istituzioni. Ha creato un *ambiente sociale* che ha trasformato gli spiriti. Questo ambiente sociale potrebbe anche essere creato dalla legge. Una *legislazione sociale* sarebbe sufficiente a determinare un *ambiente sociale* il quale, trasformando gli individui, assicurerebbe loro prosperità e felicità.

Che ci sia una parte di verità in questo concetto, non lo si può negare. E' precisamente la verità che nega il liberalismo. Non si può « lasciar fare e lasciar passare » senza giungere a ingiustizie enormi e allo schiacciamento dei più deboli. Detto ciò, non si possono neanche negare le leggi naturali, quelle della natura dell'uomo, della natura della società e della natura delle cose. L'ottimismo di Owen lo conduce rapidamente a passare al socialismo vero e proprio, con nuove esperienze che si concluderanno con fallimenti tanto clamorosi quanto erano stati clamorosi i suoi successi personali.

Ed è così che crea in America la comunità di New-Harmony (1824-1827) che, destinata a funzionare con principî comunisti, non resisterà ai dissensi interni.

Più interessante ancora è il suo tentativo di sopprimere il *profitto* sopprimendo il *danaro* nello scambio. Owen era amico degli economisti dell'epoca. Aveva letto, in particolare, Ricardo, ed era stato convinto da lui che è il *lavoro* che crea il valore dei prodotti. Lo scambio si fa dunque finalmente non per *prodotto contro danaro,* e neanche per *prodotto contro prodotto,* ma per *lavoro contro lavoro.* L'inserimento del danaro nello scambio è fonte di un imbroglio che permette il profitto. Si ritroverà la verità e l'uguaglianza permettendo al

lavoro di scambiarsi con il lavoro. Owen crea allora a Londra un negozio di scambio di lavoro, il *National Equitable Labour Exchange.* I produttori consegnano al negozio la loro merce che viene pagata con buoni di lavoro, « *labour notes* », che rappresentano il numero di ore di lavoro al quale corrisponde la merce. Con questi buoni, si possono acquistare altre merci, valutate nel medesimo modo. Il negozio fallì rapidamente per tutte le ragioni che possiamo immaginare. Perché come si può valutare il numero di ore di lavoro che rappresenta una merce? Un tale può impiegare venti ore per fare un prodotto che un altro farà in quindici. Il prodotto può essere più o meno buono. Eppoi, si deve credere al produttore o stimare che tale prodotto richiede in genere una spesa di un certo numero di ore di lavoro? Insomma, la contestazione e l'imbroglio rischiano di essere perpetui. Ed infatti è quello che successe.

Malgrado fallimenti e difficoltà, Owen non cessò di battersi per le sue idee, moltiplicando gli scritti, le conferenze, e i dibattiti. Se non poté instaurare il socialismo che sognava, creò nondimeno una potente corrente che favorì l'*umanizzazione della legislazione del lavoro* e soprattutto il *movimento cooperativo* allora nascente. Rimane una figura protagonista dell'evoluzione economica e sociale.

Thompson

Dobbiamo spendere due parole, per finire, con William Thompson (1785-1833), personaggio oggi dimenticato, ma di cui Charles Gide assicura che « *di gran lunga superiore a Owen per la conoscenza della scienza economica e per la profondità del suo pensiero, è lui che avrebbe forse meritato di figurare come il fondatore del socialismo* ». La sua opera principale *An Inquiry into the principles of distribution of wealth most conductive to human happiness* (Ricerche sui principî della distribuzione delle ricchezze più congeniali a condurre alla felicità umana - 1824), è considerata da Anton Menger, non solo come fondamentale nella evoluzione del socialismo inglese, ma come una delle più importanti nella storia stessa del socialismo. « *E' in questi lavori,* dice testualmente, *che i*

socialisti che verranno dopo, i sansimoniani, Proudhon, ma soprattutto Marx e Rodbertus, hanno attinto direttamente o indirettamente le loro dottrine ».

Quello che è certo è che, andando più lontano di Owen nella utilizzazione della teoria del valore di Ricardo, Thompson ne deduce la nozione del plus-valore. Ed è perciò che A. Menger deduce che se Rodbertus ha principalmente attinto in Proudhon e nei sansimoniani, è a Thompson soprattutto che Marx è debitore. Però, con la sua distinzione tra *lavoro* e *forza di lavoro,* Marx elabora una teoria molto più sapiente e complicata di quella di Thompson, che identifica praticamente il plus-valore col profitto.

Per quanto ci riguarda due cose solamente ci interessano in Thompson. Da un lato, è l'ultimo anello del socialismo inglese che porta a Marx (dopo la corrente del XVIII secolo, Godwin e Owen). Dall'altro è uno degli esempi più sorprendenti della filiazione dottrinale che esiste dal capitalismo liberale al comunismo totalitario. Tutto il campo dell'errore economico dei due ultimi secoli si riassume tra due nomi: Ricardo e Marx.

Capitolo IX

IL SOCIALISMO FRANCESE DEL XIX SECOLO

XI

Al giorno d'oggi, chi dice « socialismo » dice praticamente « marxismo ». Perché anche i numerosi socialismi che si distinguono dal comunismo hanno una particolare venerazione per Marx.

C'è però un socialismo francese che, per tutto il XIX secolo, penetrò profondamente negli ambiente industriali, ignorando Marx fintanto che lo precedette e opponendosi, in generale, quando lo conobbe.

I movimenti operai dell'epoca, ed in particolare la Rivoluzione del 1848 e la Comune, furono totalmente estranei al marxismo, non solo nella loro origine, ma anche nella loro ispirazione e nella persona stessa dei loro dirigenti.

Robert Aron l'ha recentemente ricordato nel suo libro *Il socialismo francese di fronte al marxismo* [1], ma è un fatto ben noto. L'interesse di questo fatto non è solo storico, è sempre attuale, nel senso che può spiegarci certi aspetti delle lotte sociali contemporanee.

Come esistono tradizioni intellettuali e operaie proprie all'Inghilterra e all'America, così esistono anche per la Francia. Conoscerle può forse aiutarci a capire meglio la situazione attuale e gli avvenimenti prossimi.

---

[1] Robert Aron, *Le socialisme français face au marxisme*, Grasset, 1971.

Cristianesimo e rivoluzione

Privati dalla Rivoluzione del diritto di riunione e di associazione, non disponendo di alcuna protezione legale per la durata e le condizioni di lavoro, gli operai conoscono immediatamente una vita di una durezza terrificante. Da cui ribellioni frequenti nelle città industriali, da cui anche ribellione delle coscienze tra coloro che possono scrivere e parlare. Questi ultimi sono i socialisti.

Il socialismo francese del XIX secolo è sostenuto da due correnti che talvolta si oppongono, ma, molto più spesso, sembrano mescolarsi confusamente: la *corrente cristiana* e la *corrente rivoluzionaria* o piuttosto anti-cristiana, perché la corrente cristiana è anche lei molto spesso rivoluzionaria.

Questo miscuglio si vede benissimo nella Rivoluzione del 1848. Certe scene sono conosciute, come questa che ricorda Robert Aron: « *Il giorno stesso in cui i sediziosi saccheggiarono il palazzo delle Tuileries, alcuni di loro, penetrando nell'oratorio della Regina Amelia, scoprono un Crocifisso che staccano delicatamente e che portano con gran rispetto fino alla chiesa di San Rocco* » (op. cit. p. 154).

Nel corso dei banchetti, che erano la forma privilegiata dei meetings dell'epoca « *il gran proletario di Nazareth* » è sovente agli onori. Il giornale socialista *Il Popolo* invita i suoi lettori a degli agapi per il giorno di Natale, nei termini seguenti: « *Banchetto religioso e sociale presieduto dal cittadino Chabrol, fondatore della Chiesa francese, in memoria della nascita di Gesù Cristo, il grande apostolo del socialismo. Essendo questa solennità quella della fraternità universale, le signore sono ammesse, come anche tutti quelli che desiderano comunicarsi in Dio e nell'umanità, qualunque siano le loro origini politiche e religiose* » (op. cit. p. 157). In uno di questi banchetti, tre brindisi sono pronunziati: « *Al Natale, da Me Brazier; a Saint-Just, martire di Termidoro, da Hervé; al Cristo, alla Francia, da Bernard* » (id. p. 158).

Questi aneddoti illustrano bene il carattere della Rivoluzione del 1848, in questo differente da quelle del 1830 e del

1871 che furono nettamente anticlericali, ma illustrano anche un certo sentimento generale che esiste in tutto il socialismo francese dei due primi terzi del XIX secolo. Noi crediamo che un grandissimo numero di operai, e un buon numero di intellettuali avrebbero ratificato questo pensiero di Buchez (verso il 1830): « *Il fine umano del cristianesimo è identicamente lo stesso di quello della rivoluzione; è il primo che ha ispirato il secondo* » [2].

Ma lasciamo queste immagini per vedere un po' quello che è il socialismo presso coloro che, abitualmente, consideriamo i suoi maggiori rappresentanti.

Saint-Simon

Il primo nome che viene sempre citato è quello di Saint-Simon (1769-1825) — non il duca e pari, celebre per le sue Memorie sulla fine del secolo di Luigi XIV — ma il Conte Claude-Henry de Rouvray de Saint-Simon, suo pronipote, personaggio curioso dalle mille avventure che pretendeva discendere da Carlomagno.

Quando a proposito di socialismo si parla di Saint-Simon, si deve fare una distinzione tra il personaggio stesso ed i suoi discepoli.

Infatti, personalmente, Saint-Simon non si distingue per un socialismo eccessivo. La sua dottrina è l'*industrialismo*. Si conosce la sua famosa parabola:

« *Supponiamo che la Francia perda improvvisamente i suoi primi cinquanta fisici, i suoi primi cinquanta fisiologisti, i suoi primi cinquanta banchieri, i suoi duecento primi negozianti, i suoi seicento primi agricoltori, i suoi cinquanta primi capi-fucina (ecc. ecc.). Siccome questi uomini sono i Francesi più essenzialmente produttivi, quelli che danno i prodotti più importanti (...), la nazione diverrebbe un corpo senza anima nel momento in cui li perdesse; cadrebbe immediatamente in uno stato di inferiorità rispetto alle nazioni di cui*

[2] *Trattato di Politica*, T. II, p. 504. Citato da Gide e Rist nella loro *Storia delle dottrine economiche*, 5ª ed., p. 590, nota 3.

oggi è la rivale e continuerebbe a rimanerne subalterna fin tanto che non avesse rimediato a questa perdita, fintanto che non gli fosse ricresciuta una testa... » *(Gide e Rist, op. cit. pagina 24).*

E continua:

« *Passiamo ad un'altra supposizione. Ammettiamo che la Francia conservi tutti gli uomini di genio che possiede, nelle scienze, nelle belle arti, nelle arti e mestieri, ma che abbia la ventura di perdere lo stesso giorno, Monsieur, fratello del re, Monsignor il Duca di Angoulême (... tutta la famiglia reale ...) e che perda nel medesimo tempo tutti i grandi ufficiali della Corona, tutti i ministri dello Stato con o senza dipartimenti, tutti i consiglieri di Stato, tutti i referendari al Consiglio di Stato, tutti i marescialli, tutti i cardinali, arcivescovi, vescovi, gran vicari e canonici, tutti i prefetti e viceprefetti, tutti gli impiegati nei ministeri, tutti i giudici e oltre a tutto questo i diecimila più ricchi proprietari tra quelli che vivono nobilmente: questo incidenfe affligerebbe certamente i Francesi perché sono buoni... Ma questa perdita di trentamila individui riconosciuti come i più importanti dello Stato non darebbe dispiacere che sul piano sentimentale, perché per lo Stato, non ne risulterebbe alcun male* » (L'Organizzatore, *1819 - in Gide e Rist, op. cit. p. 24).*

Questa parabola è veramente il succo del pensiero di Saint-Simon. Tende a privileggiare l'Economico sul Politico, ma è tanto capitalista quanto socialista. E' l'inno alla produzione. A quell'epoca, suona come socialista precisamente perché fa passare la *produzione* prima della *proprietà* e i produttori, cioè i *lavoratori* (tecnici e operai) prima dei *proprietari.*

Se è Engels che, più tardi, dirà « *che al governo degli uomini si sostituiscono l'amministrazione delle cose e la direzione del processo di produzione* », Saint-Simon aveva detto prima di lui « *non è più di essere governata che ha bisogno la nazione, ma di essere amministrata nel modo meno caro possibile* (id. nota 1, p. 245). Con la priorità data al materialismo

della produzione attraverso la sua concezione « *chosiste* » del governo, incoscientemente egli apre la strada al socialismo.

La dottrina di Saint-Simon

E', per altro, quello che ben capivano i suoi discepoli. Quando essi pubblicano, sotto firma di Bazard, l'*Esposizione della Dottrina di Saint-Simon,* è proprio il socialismo che essi espongono; perché questa dottrina per loro, è essenzialmente una critica della proprietà privata. Il solo reddito legittimo — per loro — è quello del lavoro. La proprietà, permettendo l'acquisto di un reddito senza lavoro, costituisce « lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo » espressione che fece fortuna e di cui essi sembrano essere con certezza gli autori.

Detto questo, se condannato la proprietà, è solo in quanto è oziosità. La loro idea fissa è il lavoro. Quello che chiedono è che « ciascuno sia collocato a seconda della sua capacità e retribuito secondo il suo lavoro » (id. p. 289). Ammettono dunque il profitto ma in quanto remuneratore del capo d'impresa.

Modernità del saint-simonismo

L'influenza del saint-simonismo è stata enorme nel XIX secolo. Non si contano i « politecnici » che furono sansimoniani e numerosissimi ve ne furono anche tra i banchieri e gli industriali in particolare i fratelli Péreire, Ferdinand de Lesseps, Michel Chevalier. A loro si devono le strade ferrate francesi e il Canale di Suez.

Se si può considerare come capitalista il movimento industriale che si è andato sviluppando sotto l'influenza del saint-simonismo, nel senso che si realizza attraverso la banca e la società anonima, il sentimento che lo anima non è la ricerca del guadagno, ma la *volontà di creazione,* non è il gusto della ricchezza, ma quello del *progresso.* Il Dio dei sansimoniani non è Mammona, ma *Prometeo.*

Per adoperare una parola moderna, si potrebbe dire che

Saint-Simon è il padre della *tecnocrazia* con l'ambivalenza capitalista e socialista che questa parola comporta, con il primato che dà ai valori di *organizzazione* e di *amministrazione*, in vista della *produzione*.

A questo titolo, il sansimonismo è la più moderna delle dottrine del XIX secolo. Rinasce perpetuamente dalle sue ceneri, trovando, oggi come ieri, il suo ambiente prediletto tra i « politecnici », gli ingegneri, i quadri dirigenti, padronali o sindacali, in breve tra i « *managers* ». Prima della seconda guerra mondiale, il movimento di Coutrot, « X-Crise » era caratteristicamente sansimoniano. I pianificatori alla Monnet, sono sansimoniani. Nel Club di Jean Moulin, c'è più di qualche traccia di sansimonismo, come pure negli altri circoli di questo genere. Di più, è tutta la Francia attuale che è sansimoniana. Chaban-Delmas e Giscard d'Estaing da una parte, Mendès-France e Servan-Schreiber dall'altra, sono ugualmente sansimoniani, come lo era il presidente-arbitro Pompidou. Capitalismo o socialismo? Loichot e Louis Vallon sono sansimoniani che amano definirsi socialisti.

La filiazione tra Saint-Simon e il moderno « management » è cosciente o incosciente? E' certamente incosciente, nella più gran parte dei casi. E' da sottolineare il carattere di precursore che si deve riconoscere a Saint-Simon. E' universale o semplicemente francese? Sotto parecchi punti di vista, è universale. Ma la gradualità dello sforzo industriale francese è certamente molto più vicina al pensiero di Saint-Simon che in qualsiasi altro paese. Questo è quello che ci permette di dire che Saint-Simon ha tracciato una scia nel pensiero francese, e che le sue idee personali corrispondono strettamente al genio francese.

Per terminare con Saint-Simon, ricordiamo che anche in lui, il Cristianesimo si mischia alle sue idee riformatrici. Egli intitola una delle sue opere *Il Nuovo Cristianesimo*. E' una specie di gnosi, che fu per gli ingegni del suo tempo quello che, per la nostra, è l'opera di Teilhard de Chardin. « *Dio è uno*, dice, *Dio è tutto quello che è, Dio, l'Essere infinito, universale, espresso nella sua unità viva e attiva, è l'Amore infinito, universale, che si manifesta a noi sotto due aspetti principali, come spirito e come materia* ». E' del puro Teilhard!

Proudhon

L'altro nome conosciutissimo del socialismo francese nel XIX secolo, è quello di P.J. Proudhon (1801-1865), posteriore di un mezzo secolo. Ne parliamo ora perché, con Saint-Simon, è il solo a continuare ad avere un influenza — diretta o indiretta — nel mondo delle idee.

Anche di lui, però, ci si può chiedere se è socialista. Lo si considera spesso come tale a causa della sua azione rivoluzionaria, e perché molti non conoscono di lui che la sua celebre dichiarazione: « *La proprietà è furto* ». In effetti egli si riferiva ad una certa forma di proprietà, quella che, per lui, era « *il diritto di godere e di disporre a proprio piacimento, del frutto dell'industria e del lavoro altrui* » (id. p. 344). Ma Proudhon abbonda in contraddizioni — cosa frequente in questo genere di spiriti — ed è l'autore poco conosciuto di una *Teoria della proprietà* che è una delle apologie più convinte e più profonde che siano mai state fatte della proprietà.

« *La proprietà*, egli dice, *è la più grande forze rivoluzionaria che esista e che si possa opporre al potere (...). Lo Stato costituito nel modo più razionale, più liberale, animato dalle intenzioni più giuste, è ciònondimeno una potenza enorme, capace di schiacciare tutto intorno a sé se non gli si dà un contrappeso. Quale può essere questo contrappeso? Lo Stato trae tutta la sua potenza dall'adesione dei cittadini. Lo Stato è la somma degli interessi generali appoggiata dalla volontà generale e servita — se necessario — dal concorso di tutte le forze individuali. Dove trovare una potenza capace di controbilanciare questa formidabile potenza dello Stato? Non c'è altro che la proprietà. Prendete la somma delle forze proprietarie: avrete una potenza uguale a quella dello Stato* » [3].

Ecco qualcosa che non ha certo una risonanza socialista! Per giunta egli dichiara: « *Il socialismo non è nulla, non è mai*

[3] Citato in *Diffondere la proprietà* di L. Salleron, p. 213 e seg.

stato nulla, non sarà mai nulla »[4]. In verità, un curioso socialista. In quanto ai comunisti, li apostrofa in questi termini: « *Lontani da me, comunisti! La vostra presenza mi puzza, e la vostra vista mi disgusta* » (Gide e Rist, op. cit. p. 316). D'altronde, vede benissimo l'essenza del *comunismo* e non ha che da esprimerla per delineare profeticamente l'avvenire:

« *Centralizzazione assorbente, distruzione sistematica di ogni pensiero individuale, corporativo e locale, con una falsa nomea missionaria, polizia inquisitoria, abolizione o restrizione della famiglia, a maggior ragione dell'eredità. Il suffragio universale organizzato in modo tale da servire di perpetua sanzione a questa tirannia anonima, ecc. (...). Il sistema comunista è condannato dalla ragione, dall'economia, dalla libertà, dalla natura, che dandoci l'amore, il matrimonio, la paternità, basando la famiglia sui sentimenti più elevati e, nel contempo, più delicati del cuore umano, ci ha resi refrattari alla vita in comune.*

« *Ci presentano come novità delle teorie aberranti le cui esperienze hanno marcato le epoche decadenti del mondo antico* »[5].

Socialista? O anarchico?

E allora, ancora una volta, perché si classifica Proudhon tra i socialisti? Semplicemente perché è rivoluzionario, perché attacca tutte le istituzioni del suo tempo e soprattutto perché è — come si direbbe oggi — anticapitalista. Il danaro — il danaro in mano ai banchieri — è la sua bestia nera. Sogna un sistema che chiama « *mutualismo* », una specie di associazionismo nel quale il lavoro, organizzato in cooperative e in corporazioni, potrebbe produrre e scambiare grazie alla gratuità del credito, assicurata da una Banca di scambio e di credito gratuito.

[4] *Contraddizioni*, T. II, p. 285, citato nella *Storia delle dottrine economiche*, pp. 316-317.

[5] Pierre Bécart, *L'anarchiste Proudhon*, Nouvelles Editions Latines 167, 1971, pp. 42 e 43.

E così sarebbe realizzata l'*uguaglianza sociale* — idea molto socialista — nella scomparsa dello Stato (nemico numero uno).

Fondamentalmente, dunque, Proudhon è un *anarchico*, nel senso preciso ed etimologico della parola.

Ed è perciò che, l'abbiamo visto, se egli denuncia la proprietà quale si incarna nel regime « capitalista », la preconizza nel suo sistema:

« *La proprietà, scrive, se la si coglie all'origine, è un principio vizioso in sé, e antisociale, destinata però attraverso la sua generalizzazione e con il concorso di altre istituzioni, ad essere il perno e la grande molla di tutto il sistema sociale* »[6].

Su questo punto si discerne benissimo la contrapposizione radicale che esiste tra Proudhon e Marx.

L'uno e l'altro sono perfettamente coscienti che la proprietà è alla base di ogni struttura economica e, di conseguenza, sono le idee che si avranno sulla proprietà che determineranno il tipo di società che si vorrà costruire. Il loro temperamento rivoluzionario porterà l'uno e l'altro a non vedere nello Stato che uno strumento di costrizione rispetto all'individuo. Per approdare alla soppressione delle alienazioni, e cioè alla libertà, creano l'uno e l'altro uno schema. Per Marx, si deve andare *dalla abolizione della proprietà* alla abolizione dello Stato passando attraverso il comunismo totalitario (la cui prima fase è la dittatura del proletariato). Per Proudhon, si deve andare dalla *generalizzazione della proprietà* alla abolizione dello Stato passando attraverso una situazione di equilibrio tra la proprietà e lo Stato (la proprietà generalizzandosi, svuota sempre più lo Stato della sua sostanza).

Con il suo concetto della diffusione della proprietà, Proudhon è incontestabilmente un precursore della nostra attuale « partecipazione », di quello che talvolta si definisce capitalismo popolare. Egli riassume bene il suo pensiero quando afferma: « *Vogliamo la proprietà per tutti. Vogliamo la pro-*

[6] *Teoria della proprietà* citata in *Diffondere la proprietà* di L. Salleron, pp. 215-216.

prietà meno lo strozzinaggio, perché lo strozzinaggio è l'ostacolo alla universalizzazione della proprietà »[7].

Il « cristianesimo » di Proudhon

Il « socialista » Proudhon ha ancora un tratto in comune con Saint-Simon, ed è il suo carattere religioso. Il suo cristianesimo, come quello di Saint-Simon, è poco ortodosso, ma è sincero. Dice sì, in qualche parte, che « *Dio è il male* », come pure dice che « *la proprietà, è furto* » ma la persona di Gesù lo ossessiona. D'altronde, ha scritto una *Vita di Gesù*, che non è priva di interesse.

Come si può definire il suo cristianesimo? Non è cosa facile perché se si vuole scegliere tale o tal'altro estratto della sua opera, lo si può facilmente presentare, o tutto nero, o tutto bianco. Credo che si toccherebbe la verità dicendo che è una mente religiosa e cristiana, ma che cedendo talvolta alla visione di una Chiesa molto lontana dalla perfezione, pronunzia contro il Cristianesimo, la Chiesa, la religione e Iddio stesso quelle dure parole che fanno di lui non solo il re degli anticlericali, ma anche un anti-teista dichiarato e che talvolta, da sociologo ponderato, profondamente umano, e spontaneamente portato sia a credere che a dubitare, a criticare ed a condannare, ha parole commoventi nel parlare di Gesù Cristo, del cristianesimo e della religione.

In definitiva, come tanti dei nostri contemporanei, confonde più o meno Iddio con l'umanità e vede in Gesù l'uomo perfetto, l'uomo rivoluzionario, incarnante a questo riguardo la divinità, ed in grado di esserci di modello per istituire la giustizia sulla terra, questa Giustizia che egli oppone alla Religione degenerata.

Donde queste frasi — facilmente contraddittorie — che traducono più una ispirazione che idee chiare:

« *Penso a Dio da quando esisto e non riconosco a nessuno più che a me stesso il diritto di parlarne* ». « *La religione, appartiene all'umanità, è il frutto delle sue viscere* » « *Si deve infine sapere se il cristianesimo debba rigenerarsi nella Chiesa o fuori della Chiesa* ». « *Più di diciotto secoli fa, un uomo tentò, come noi facciamo oggi, di rigenerare l'umanità* ». « *O il cattolicesimo è l'allegoria della società oppure non è nulla. Ma è venuto il tempo che l'allegoria deve essere sostituita dalla realtà, nella quale la teologia è empietà e la fede sacrilegio. Un Dio che governa e non si spiega, è un Dio che rinnego, che odio più di ogni altra cosa* ». Indirizzandosi alla Chiesa: « *Perché, anziché una madre, ho trovato in te solamente una matrigna? Perché, sposa di Cristo, redentore del proletariato, hai fatto alleanza con i nemici di Cristo, sfruttatori del proletariato?* ». « *La Giustizia è il Dio supremo, è il Dio vivente, il Dio onnipotente, il solo Dio che non osa mostrarsi intollerante per coloro che lo bestemmiano... Chi, della Rivoluzione o della Religione deve essere per i popoli, la fonte della virtù?* ». « *L'uomo si è per prima adorato da sé stesso, come Dio o Natura: con Gesù Cristo, ha cominciato ad adorarsi come umanità. Il movimento religioso è andato dal Cielo alla Terra; ma la libertà deve abolire a poco a poco l'idolatria, e l'uomo, affermandosi sempre più al posto di Dio, tanto meno si adora quanto più si conosce* »[8].

Tutto questo è discretamente confuso, ma lo stampo cristiano e cattolico del pensiero è visibile. In lui c'è del Nietzsche, ma è un nitezschanesimo da contadino della Franca Contea, che non rischia di sprofondare nella follia. Il suo anticristianesimo è meno odio che amore deluso. Se il cristianesimo è per lui « una religione di demoralizzazione » *che oramai si deve sostituire con la giustizia, nondimeno egli ci vede* « il movimento più grandioso della virtù e del genio dell'uomo ». D'altronde, « denuncia al disprezzo pubblico con le manovre della democrazia unitaria, gli alti e bassi di un panteismo senza costumi », e dichiara tranquillamente che « l'ateismo si crede intelligente e forte; è invece stupido e vigliacco » (id).

[7] Le Peuple, nota 1, in Gide e Rist, op. cit., p. 349.

[8] Vedi R. Aron, *op. cit.*, p. 169 e seg.

Qualche altro socialista

Con Saint-Simon e Proudhon, ci accontenteremo di menzionare i nomi i più conosciuti del socialismo francese del XIX secolo. Ebbero la loro importanza all'epoca, ma oggi non interessano più che la storia.

Charles Fourier (1772-1837) è più associazionista e cooperatore che socialista nel vero senso della parola, ed è più agrario che industrialista (è « l'ultimo dei fisiocrati », dice Gonnard nel suo libro *Storia delle dottrine economiche,* p. 459). Creatore dell'idea del « falansterio », specie di albergo gigante, mezzo popolare, mezzo palazzo, analogo a quelle case di riposo più o meno comunitarie che oggi sono realizzate dalle casse di pensione previdenziale. Preconizza il « *lavoro attraente* », in cui ognuno lavorerà secondo i propri gusti. Lo si conosce anche attraverso il « *Familisterio di Guisa* » di André Godin.

Suo discepolo più celebre fu Victor Considérant il quale espose il sistema del suo maestro nella *Dottrina sociale* (1834-1844) e fondò colonie in America.

Louis Blanc (1811-1862) autore della *Organizzazione del lavoro* (che ebbe grande successo), è soprattutto il nemico del liberalismo concorrenziale. Anche lui, è partigiano della cooperazione, nella fattispecie del « *laboratorio sociale* ». Lo si conosce anche perché fu membro del governo provvisorio all'epoca della Rivoluzione del 1848. Presiedeva « *la famosa Commissione del Lussemburgo la quale a partire dal* 1 *marzo* 1848, *ebbe per missione quella — schiacciante — di comporre le vertenze del lavoro* » (R. Aron, op. cit. p. 146).

Pierre Leroux (1791-1871), è anche lui un associazionista ed un umanitario. Crede nella « *solidarietà* », ed è forse lui che adopera questo vocabolo per la prima volta, come del resto si vanta di aver inventato lui il vocabolo « socialismo ». « *Sono io,* scrive, *che per primo ho adoperato il vocabolo "socialismo". Allora era un neologismo, un neologismo necessario. Fabbricai questo vocabolo in opposizione a individualismo* » (Gide e Rist, op. cit. p. 308, nota 3).

Etienne Cabet (1788-1856) è senz'altro comunista e vede la società come una caserma, ma molto gradevole. E' l'autore del *Vero cristianesimo* (ciò è singolare) e soprattutto del celebre romanzo *Viaggio in Icaria.* Anche lui fondò una colonia « icariana »in America, che sopravvisse sino alla fine del secolo.

Auguste Blanqui (1805-1881) è soprattutto conosciuto come il rivoluzionario puro. Passò metà della sua vita in prigione. La sua influenza fu soprattutto quella del militante indomabile, che risplende per il suo coraggio. Egli è comunista, o comunisteggiante (al di fuori di Marx). Non ha partecipato alla Comune, era allora in prigione; ma si può affermare che il « comunardo » era di tipo blanquista.

E' il momento di ricordare che la Comune non deve nulla al marxismo. Se, più tardi, i comunisti hanno tentato di « recuperarla », essa è nelle sue idee e nei suoi uomini, essenzialmente proudhoniana e blanquista (per quanto fu ben altro che un sobbalzo di collera e di disperazione nella scia della disfatta e del disordine).

In tutto quanto precede, si trova un miscuglio di idealismo, di socialismo, di associazionismo e di cristianesimo. Questo miscuglio è caratteristico del socialismo francese del XIX secolo.

Di fronte a Marx

Qualunque sia l'interesse dei vari socialisti che abbiamo elencato, è con Saint-Simon e Proudhon che abbiamo i due grandi nomi e le due grandi menti di quello che si chiama, molto vagamente, il socialismo francese.

Il rapido esame che abbiamo fatto delle loro idee è sufficiente per rivelare l'abisso che esiste tra loro e Marx. Se quest'ultimo ha chiesto qualche prestito all'uno o all'altro, certo è che a loro si oppone radicalmente.

Si sa che ha solo disprezzo per il socialismo « *utopico* » che raccoglie tutti i suoi predecessori, ma il suo socialismo « *scientifico* », è scientifico solo di nome. Infatti, siamo in presenza di due utopismi. Il primo, quello del socialismo francese, è utopico nel senso che contempla soluzioni che,

effettivamente, nel loro insieme sono utopiche, e cioè irrealizzabili. Ma non è che utopismo della generosità e dell'entusiasmo. Questo utopismo è pieno di nobiltà, eleva l'uomo, e gli orientamenti che propone sono abbastanza realizzabili tanto da essere ritrovati in effetti realizzati in gran parte nella nostra società contemporanea.

L'utopismo di Marx è assoluto. E' la nuova società di una umanità nuova che egli annuncia. E' profetico e apocalittico. Il suo messianesimo è escatologico ed è questo che gli dà il suo vigore. Ha studiato in modo scientifico la realtà sociale del suo tempo, ma ne ha tratto conclusioni che sono agli antipodi della scienza. Ed è quello che vedremo in seguito.

CAPITOLO X

IL MARXISMO

A) - LA TEORIA ECONOMICA

X

Karl Marx (1818-1883), è tutto in una volta un *profeta, un filosofo* e un *economista.* E' il profeta che governa il filosofo e il filosofo che governa l'economista. Ma parleremo innanzitutto dell'economista perché, seguendo il filo del nostro discorso, è più logico collegare le sue teorie economiche a quelle dei suoi predecessori.

Nato a Treves, da una famiglia ebrea, convertita al protestantesimo, Karl Marx abbandona ogni credenza nella sua gioventù e si lancia in una azione rivoluzionaria che si concretizzerà in una opera immensa che farà di lui, per il comunismo, l'analogo di quello che è San Tommaso d'Aquino per il cattolicesimo. Al suo nome è sovente collegato quello di Fr. Engels (1820-1895) che collaborò a parecchi dei suoi libri e, tanto ricco quanto Marx era povero, lo aiutò moltissimo nelle sue iniziative. L'opera più conosciuta di Marx è *Il Capitale,* di cui non redasse completamente che il primo libro (1867) il seguito essendo un accumulo di testi che furono ordinati da Engels. Però, è nel brevissimo *Manifesto del partito comunista* (1848) che si trova sintetizzato nel miglior modo, il pensiero di Marx: il *Manifesto* è, infatti, la più netta proiezione della personalità del suo autore in quanto simultaneamente profeta, filosofo ed economista.

Il lavoro

Tutta la teoria economica di Marx è sospesa alla sua

concezione del valore, che procede in linea diretta da quella di Ricardo, alla quale è praticamente identica.

Nel primo capitolo dei suoi *Principi di Economia Politica* Ricardo dichiarava che « il valore di una merce o la quantità di ogni altra merce contro la quale la si scambia, dipende dalla quantità relativa di lavoro necessario per produrla ... » Ne concludeva che:

« ... *Se è una quantità di lavoro stabilita in una cosa che ne regola il suo valore di scambio, ne deriva che qualsiasi aumento nella quantità di tale lavoro deve necessariamente aumentare il valore dell'oggetto per il quale è stato impiegato e, di conseguenza, che ogni diminuzione del medesimo lavoro ne deve diminuire il prezzo ...* ».

Ed ora, che dice Marx nelle prime pagine del *Capitale?*

« ... *Si devono ridurre i valori di scambio delle merci ad un elemento comune, di cui rappresentano un più e un meno ...*

« ... *Il loro valore di uso messo a parte, le merci non hanno più che la sola proprietà di essere dei prodotti del lavoro ...*

« ... *Un valore di uso, o, in altri termini, un bene, ha dunque valore solo perché un lavoro umano, considerato sotto forma astratta, si trova in esso rappresentato, materializzato. Come misurare la grandezza del valore? Con la quantità di lavoro, e cioè con la sostanza creatrice del valore che vi si trova contenuta. La quantità di lavoro stessa ha per misura la durata ...*

« ... *Qualsiasi misura di valore è dunque unicamente determinata dalla somma di lavoro socialmente necessaria alla produzione di un valore di uso ... il valore di una merce sta al valore di un'altra merce come il tempo necessario alla produzione dell'uno sta al tempo di lavoro necessario alla produzione dell'altro ...* ».

La teoria del valore-lavoro è dunque la stessa da Marx e da Ricardo. Però Marx si applica di più a misurare il lavoro, di cui determina la quantità dal *tempo*. Questa idea non era

sfuggita né a Ricardo, né a maggior ragione a A. Smith. Ma diventa preminente in Marx. Il lavoro per lui, è il « *lavoro sociale* », e cioè il tempo medio di lavoro « *socialmente necessario* » alla produzione di un bene.

Niente di più semplice in apparenza. Ma che cosa è il tempo sociale medio? Due operai, per eseguire un medesimo lavoro, possono impiegarci l'uno due ore, l'altro tre o quattro. L'uno può avere una macchina e l'altro non averla. Marx questo non lo ignora. Sa benissimo che le « *forze produttive* » — e cioè praticamente le macchine — rendono il tempo di lavoro relativo al prodotto, molto differente. Poco gli importa. Quella che è scambiata, è la quantità di lavoro « sociale », la quale può variare in proporzioni considerevoli con il tempo di lavoro individuale. Si giunge così all'equazione *prezzo di mercato = valore del lavoro sociale;* e se si spingesse più innanzi l'analisi, si vedrebbe che il valore del lavoro sociale non varia solamente in funzione dell'equipaggiamento industriale, ma anche in funzione dell'offerta e della domanda, laddove l'utilità e la rarità, il bisogno e il gusto intervengono indiscutibilmente. Nello stesso tempo, si vedrebbero apparire, non a titolo eccezionale, ma invece come la trama stessa della realtà economica, sia fenomeni di « sfruttamento », che fenomeni di « rendita ». Ricondurre il valore di scambio ad un elemento unico, vuol dire negare la complessità della vita.

Lavoro e forza di lavoro

In ogni modo, Marx partirà dalla sua teoria del valore-lavoro per costruire quella del plus-valore. Ma la cerniera del suo ragionamento sarà in una distinzione che stabilisce tra il lavoro vero e proprio e la « forza di lavoro ». Questa distinzione è di una rara sottigliezza. Quando si riflette su una sottigliezza, si è portati sia a trovarla straordinariamente intelligente e luminosa, sia a non vederci che un sofisma. E qui è proprio il caso.

Partiamo dalla « forza di lavoro ». Marx dice che « *il valore della forza di lavoro è determinato dal valore degli og-*

getti di prima necessità necessari per produrre, sviluppare, conservare e perpetuare la forza di lavoro »[1]. E' una idea vecchissima, ma che si esprimeva in materia di salario. Turgot diceva molto semplicemente: « *In ogni genere di lavoro, deve capitare e capita infatti che il salario dell'operaio si limita a ciò che gli è necessario per provvedere al suo sostentamento* »[2]. Dopo Turgot, come anche prima di lui, tutti gli economisti liberali, poi socialisti, pensano la stessa cosa. E' la famosa « *legge ferrea* » dei salari, cioè l'applicazione al salario delle leggi dell'offerta e della domanda e del costo di produzione. Però Turgot dice « *salario* » e « *lavoro* » laddove Marx, guidato da Ricardo, dice « *valore* » e « *forza di lavoro* ».

In Turgot, non ci sono che due termini in presenza: il *lavoro* e il suo *prezzo* (che è il *salario*). In Ricardo, ci sono tre termini: il *lavoro,* il suo *valore* e il suo *prezzo* (salario). In Marx, ce ne sono quattro: da una parte, il *lavoro* e la *forza di lavoro,* d'altra il *valore del lavoro* e il prezzo della *forza di lavoro* (prezzo confuso con valore).

« *Il valore della* forza di lavoro, dice Marx, *è determinato dalla quantità di lavoro necessaria per il sostentamento o la sua riproduzione, ma l'*uso *di questa forza di lavoro non è limitato che dall'*energia *attiva e dalla* forza *fisica dell'operaio* »[3].

Tutto questo è piuttosto confuso, perché in che cosa l'uso della forza di lavoro cambia la natura di quest'ultima? Si tratta della stessa energia.

Marx, a quanto ne sappiamo, non ha perfettamente dipanato il suo pensiero né il suo vocabolario. Però, noi intendiamo quello che vuol dire, che si potrebbe spiegare come segue: supponiamo un contadino, solo sulla sua terra. Lavorando quattro ore al giorno, può assicurare la sua vita corrente, cioè il suo cibo e ciò di cui ha bisogno oltre al cibo (vestiario,

[1] « Salari, prezzi e profitti », in *Morceaux Choisis,* Gallimard, 5ª ed., p. 274.
[2] Vedi nostro volume l'*Economia liberale,* Fayard, p. 278.
[3] *Morceaux Choisis,* p. 276.

alloggio). Se lavora di più, potrà vivere meglio, disponendo cioè da un lato di un certo benessere supplementare e dall'altro creandosi un capitale di produzione (trappole per la selvaggina, reti per il pesce, strumenti vari) capitale che gli permetterà, per di più di lavorare meno per assicurare la sua vita corrente. Ebbene, secondo il vocabolario di Marx, la forza di lavoro sarebbe il lavoro minimo necessario per vivere senza progredire, e il lavoro vero e proprio sarebbe la somma del lavoro minimo e del lavoro supplementare. Ma che cosa ciò vuol dire? Non gran cosa. L'idea, molto semplice, di Marx, è che un uomo può produrre, con il suo lavoro, più di quanto gli è necessario per vivere: ma non si vede però perché ci sarebbe in un caso « *forza di lavoro* », e nell'altro « *lavoro* ». E' sempre la medesima « energia » di cui si tratta, questa energia essendo quello che tutto il mondo chiama il « lavoro ».

Il plus-valore

Immaginiamo ora che il contadino sia un operaio e che invece di lavorare per sé stesso, noleggi il suo lavoro a un datore di lavoro. Se quattro ore di lavoro corrispondono ad una produzione equivalente a quanto gli occorre per vivere, è evidente che otto ore di lavoro corrispondono al doppio. Ma il datore di lavoro non gli pagherà che il valore di quattro ore perché è la sua « forza di lavoro » che ha noleggiato e dalla quale trae il possibile, secondo il rapporto di forze dell'offerta e della domanda. Il *plus-valore* è ciò di cui il datore di lavoro si appropria al di là del *valore* del lavoro incorporato nel prodotto. Corrisponde al *lavoro oltre il normale* dell'operaio, al « sur-lavoro », allo straordinario, al cottimo, ecc.

Ed ecco quello che ne dice Marx stesso:

« *Il valore giornaliero o settimanale della forza di lavoro è totalmente diverso dall'esercizio giornaliero o settimanale di questa forza, tanto quanto il cibo di cui un cavallo ha bisogno e il tempo che esso può portare il suo cavaliere, sono due cose totalmente distinte. La quantità di lavoro che limita il valore della forza di lavoro dell'operaio, non costituisce in nessun caso il limite della quantità di lavoro che può produrre*

la sua forza di lavoro. Prendiamo l'esempio del nostro operaio filatore. Abbiamo visto che per rinnovare giornalmente la sua forza di lavoro, si deve creare un valore giornaliero di tre scellini, cioè quello che realizza con il suo lavoro giornaliero di sei ore. Ma questo non lo rende incapace di lavorare giornalmente dieci o dodici ore o anche di più. Pagando il valore giornaliero o settimanale della forza di lavoro dell'operaio filatore, il capitalista si è acquisito il diritto di servirsi di quest'ultima per tutta la giornata o per tutta la settimana. Lo farà dunque lavorare, ammettiamo, dodici ore al giorno. Al di sopra delle sei ore che gli sono necessarie per produrre l'equivalente del suo salario, cioè del valore della sua forza di lavoro, il filatore dovrà dunque lavorare altre sei ore che chiamerò le ore di lavoro straordinario, il quale lavoro straordinario si realizzerà in un plus-valore *e in* prodotto in più. *Se il nostro operaio filatore ad esempio, grazie al suo lavoro giornaliero di sei ore aggiunge al cotone, un valore di tre scellini che è l'equivalente esatto del suo salario, aggiungerà al cotone in dodici ore un valore di dieci scellini e produrrà una eccedenza corrispondente di filati. Siccome ha venduto la sua forza di lavoro al capitalista, il valore totale, e cioè il prodotto che ha creato, appartiene al capitalista che, per un tempo determinato, è proprietario della sua forza di lavoro. Sborsando tre scellini, il capitalista realizzerà dunque un valore di sei scellini visto che, sborsando il valore nel quale sono cristallizzate sei ore di lavoro, riceverà a sua volta, un valore nel quale sono cristallizzate dodici ore di lavoro. Se ripete giornalmente questo processo, il capitalista sborserà giornalmente tre scellini e ne intascherà sei, di cui una metà sarà di nuovo impiegata a pagare nuovi salari e l'altra metà sarà il plus-valore per il quale il capitalista non paga nessun equivalente. E' su questa specie di scambio tra il capitale e il lavoro che è basata la produzione capitalista, e cioè il salario, che l'operaio in quanto operaio e il capitalista in quanto capitalista sono costretti a riprodurre costantemente »* [4].

[4] Id. pp. 276-277.

La produzione capitalista

Partendo da questa teoria del plus-valore, Marx entra in analisi senza fine per distinguere il *plus-valore relativo* e il *plus-valore assoluto* e l'uno e l'altro dal *profitto*. All'ingrosso, il plus-valore relativo è quello che corrisponde alla diminuzione del valore del sostentamento (risultato della produttività generale) che permette una diminuzione del tempo necessario al pagamento della forza di lavoro, mentre il plus-valore assoluto corrisponde semplicemente al prolungamento della giornata di lavoro.

Così pure, Marx distingue il *capitale « variabile »* che è quello che i liberali chiamavano il « *fondo per i salari* », e cioè il capitale destinato direttamente a pagare i salari (quella che è la vera materia prima del capitale presso i classici del liberalismo), e il *capitale « costante »* che è quello che si investe nei mezzi di produzione (le macchine). Il *profitto*, è il guadagno netto del capitalista. E' alimentato esclusivamente dal *plus-valore*, ma non si confonde con esso a causa, da un lato, del capitale costante che non lo fornisce e dall'altro dalla *concorrenza* che governa i prezzi di vendita. Come esiste un *salario medio* che corrisponde al *lavoro sociale*, esiste un *profitto medio* che determina il mercato e che può dunque lasciare un posto al *plus-profitto* per i più abili o i più fortunati (come può essere negativo e giungere alla rovina degli altri).

Attraverso tutti questi elementi e principalmente dal fatto della concorrenza, scaturisce *la legge dell'abbassamento tendenziale del profitto*, quella stessa che Ricardo aveva così accuratamente stabilita.

Tale è nel suo insieme il processo della produzione capitalista che si impone necessariamente ai padroni come ai salariati, e che risulta dalla sostituzione del ciclo « *danaro - merce - danaro* » al ciclo anteriore « *merce - danaro - merce* ». Per Marx la contraddizione tra il carattere sociale del processo di produzione e l'appropriazione privata dei mezzi e dei risultati della produzione è ciò che condanna a morte il capitalismo, non con una condanna morale — perché tutto obbedisce al determinismo — ma con una condanna logica, o piuttosto

dialettica, essendo il proccesso in corso un processo di autodistruzione del sistema. In altre parole, *la borghesia produce i propri becchini* (per riprendere l'espressione del *Manifesto*).

Quanto vale la teoria del plus-valore?

La teoria del plus-valore ha fatto a suo tempo una grande impressione ed è ancora invocata qualche volta in certi ambienti. Però, non resiste all'esame. Notiamo che né l'idea né l'espressione erano nuove al tempo di Marx. Sotto i nomi di « miglior valore », di « plus-valore » o di « plus-valenza », se ne parlava già dal tempo dei Fisiocrati. Nel suo *Dell'interesse sociale,* nel 1777, Le Trosme scrive, parlando degli industriali: « *Ma se sembrano ottenere una specie di prodotto netto, non lo producono, ma lo guadagnano; e questo plus-valore, che per loro è un beneficio, è una spesa in più per quelli che acquistano* » e ancora ... « *ma questo plus-valore non può essere definito un aumento di ricchezza, perché non è che un valore in spese* »[5].

Sismondi (1773-1842) parla di « miglior-valore » per indicare la crescita di produzione, ma incidentalmente adopera anche l'espressione « plus-valore »: « *La superiorità del prodotto annuale di lavoro dell'uomo rispetto ai suoi anticipi annuali comprende tutto il reddito della società, ma questo plus-valore ha due differenti valutazioni, l'una in base al costo del lavoro e l'altra in base al fabbisogno di coloro che la adoperano per il proprio uso* »[6].

D'altra parte, abbiamo visto che William Thompson (1785-1833) è da certuni, considerato come il primo ispiratore di Marx. Egli così scrive: « *Non esiste altra fonte di profitto* (per il capitalista) *che il valore aggiunto al materiale grezzo per il lavoro guidato dall'abilità. I materiali, le costruzioni, le macchine, i salari non possono aggiungere nulla al loro proprio valore. Il valore addizionale* — additional value — *procede dal solo lavoro* »[7]. L'« *additional value* » è molto esattamente il plus-valore.

Dal canto suo, Rodbertus (1805-1875) si è lamentato del fatto che Marx gli abbia rubato la sua teoria del plus-valore (quello che Engels nega, perché vede la grande originalità di Marx nella distinzione tra « forze di lavoro » e « lavoro »)[8].

Si può discutere indefinitamente sui predecessori e gli ispiratori di Marx. La sua teoria del *plus-valore* è sempre un corollario della sua teoria del *valore* e un affinamento della teoria ricardiana del *profitto.* Infatti, dal momento che si ritiene che il salario e il profitto sono legati nel loro tasso, e cioè che se l'uno sale, l'altro scende, e che in tutte le ipotesi è il tasso del salario che determina il tasso del profitto, l'idea del plus-valore non è che la traduzione di quella del profitto considerato come sfruttamento del salariato. In quanto all'idea del plus-valore considerata come la capacità del lavoro umano a produrre sempre più rispetto al dispendio di energia che rappresenta, pensiamo che Marx l'abbia trovata nel *prodotto netto* dei Fisiocrati. Nei due casi della *terra* e dell'*uomo,* è la *vita che produce più di quanto non spende* a differenza della materia inanimata che non può fare di più che restituire quanto riceve, e anche con una certa dispersione.

Detto questo, la debolezza della dimostrazione di Marx è notevole.

Innanzitutto, bene inteso, è la teoria del valore-lavoro che vizia alla radice la teoria del plus-valore. Pretendere che il valore di un prodotto sia uguale alla quantità di lavoro ivi incorporato, senza tener conto né della qualità del prodotto, né della sua utilità, né della sua più o meno grande abbondanza o scarsezza, vuol dire negare l'evidenza.

In secondo luogo, riducendo il lavoro ad una media sociale come pure il profitto, si cade in una astrazione da cui si allontanano necessariamente gran parte dei casi concreti.

In terzo luogo, considerando che il plus-valore non si

[5] *Fisiocrazia,* coll. *Les grands économistes,* Guillaumin, 1846, T. I, pp. 945 e 959.

[6] Citato da H. Denis, *Storia dei sistemi economici e socialisti,* vol. II, p. 306, nota.

[7] Distribution of Wealth (1824) citato da H. Denis, *op. cit.,* p. 515.

[8] H. Denis, *op. cit.,* pp. 488-492.

produce che a partire della forza di lavoro, se ne deve concludere che più macchine ci sono, meno plus-valore ci sarà. L'obiezione non è sfuggita a Marx che si è sforzato di rispondere senza farlo in modo soddisfacente. D'altronde si vede male come la legge del ribasso tendenziale del profitto non dovrebbe avere per corollario una legge del ribasso tendenziale del plus-valore. Supponendo che lo sviluppo del « macchinismo » fu la ineluttabile conseguenza del processo di produzione capitalista, esso dovrebbe avere come altra conseguenza la diminuzione del plus-valore.

In quarto luogo, ogni produttore indipendente, che esso sia artigiano o contadino, dovrebbe beneficiare del plus-valore visto che vende una *merce* e non una *forza di lavoro*. Ma in parecchi casi, l'artigiano e il contadino hanno lo stesso livello di vita del salariato.

In generale, Marx ragiona come se il *capitale* e il *capitalista* fossero una sola cosa. Ma quello che chiama « *plus-valore* », anche se il capitalista ne trae elementi di profitto personale, deve pagare lo sviluppo del capitale, non solo nell'impresa, ma nella società (quello che Sismondi aveva ben visto).

A tutte queste obiezioni, che si potevano già esporre al tempo di Marx, si aggiunge — dopo ben cento anni — l'osservazione della realtà. Quando la proprietà privata del capitale sparisce, e questo è il caso nei regimi comunisti, la situazione del salariato non è per questo migliorata. Tra l'URSS e gli Stati Uniti il paragone non è a beneficio dell'URSS per quanto concerne i salariati. Non solo il salariato sovietico dispone di una libertà di molto inferiore a quella del salariato americano, ma anche la sua situazione finanziaria è di gran lunga inferiore. A chi va dunque il plus-valore, se plus-valore c'è? Questo ce lo possiamo ben chiedere.

Perché, in queste condizioni, la teoria del plus-valore ha avuto tanto successo?

Se ne possono dare due ragioni:

— la prima, è il fatto che nel XIX secolo, i salariati dell'industria erano, in genere, terribilmente sfruttati. Il loro sfruttamento derivava dal liberalismo individuale che li privava di ogni mezzo efficace di difesa contro i datori di lavoro. Siccome la loro miseria aveva per controparte l'opulenza dei capitalisti, qualsiasi teoria che desse la parvenza di una spiegazione scientifica a questa situazione, dovrebbe essere ben accolta;

— la seconda è che la teoria del plus-valore non era l'opposizione di una teoria socialista ad una teoria liberale, ma la logica deduzione della teoria liberale stessa. Marx non faceva altro che spingere fino all'estremo i ragionamenti di Ricardo, e questo metteva i liberali in cattiva posizione per ribatterlo.

Aggiungiamo che, di una infinita complicazione nei suoi dettagli, la teoria del plus-valore era di una semplicità infantile nel suo insieme. Non volendo conoscere che il lavoro, era di una comprensione immediata per il lavoratore. Quest'ultimo vedeva una sola cosa: è il lavoro, dunque il lavoratore, che crea la ricchezza, la quale accresce il capitale, ingrassando il capitalista. L'oscurità della teoria del plus-valore non faceva altro che garantire il carattere altamente scientifico di una idea semplice, facile da capire.

Il classicismo di Marx

Tutto quanto detto precedentemente dimostra a qual punto Marx appartiene all'economia classica. Tutti d'altronde lo riconoscono.

Per Labriola, il *Capitale* « *non è il primo libro del comunismo critico, ma l'ultimo gran libro dell'economia borghese* »[9].

René Gonnard chiama Marx « *un figlio ribelle di Ricardo* »[10].

Nella sua *Piccola storia delle grandi dottrine economiche*, Daniel Villey intitola il capitolo dedicato al marxismo: « Il prolungamento della teoria classica inglese sul continente - la discendenza di Ricardo o il socialismo *"scientifico"* di Marx ». Ci si leggono righe come queste:

[9] *Storia delle dottrine economiche* di Gide e Rist, 7ª ed., p. 557.
[10] Gonnard, *Storia delle dottrine economiche*, Valois, 1930, p. 510.

« *Il sistema economico di Marx (...) rileva in fondo dal medesimo metodo, e approda pressappoco alle medesime conclusioni di quelle di Ricardo (...). Marx è il più grande teorico del regime capitalista di cui ha inventato la nozione, analizzato il meccanismo, predetto la fine tragica, ma non ha descritto alcuna società socialista* » [11].

Si può indefinitamente prolungare la lista di citazioni del genere, ma quello che è da notare è che Marx era il primo a confessare il suo debito verso i suoi predecessori, e soprattutto verso Ricardo. Nella sua *Storia delle dottrine economiche,* dedica tre volumi (su otto) a Ricardo. Quando arriva al suo grande uomo, inizia il suo capitolo dicendo « Infine arrivò Ricardo ... » che ci ricorda il « Infine arrivò Malherbe » di Boileau. I suoi elogi sono ditirambici:

« *La base, il punto di partenza della fisiologia del sistema borghese, della comprensione del suo organismo intimo e del suo processo vitale, è* la determinazione del valore per il tempo di lavoro. *Ricardo parte da questo punto e costringe la scienza a rinunciare alle sue vecchie abitudini ...* ».

Marx loda Ricardo per aver « *scoperto l'opposizione economica delle classi* » (di cui Ricardo, in verità, non parla, ma che risulta dalla sua teoria del salario e del profitto), per essere « *penetrato fino alla radice della lotta storica dell'economia e del suo processo di sviluppo* » (ed è per questo che Carey, dal 1948, denuncia in lui « *il padre del comunismo* »); proclama con entusiasmo « *l'originalità di vedute, la semplicità, la concentrazione, la profondità, la novità e la ricchissima concisione* » dei « *principi dell'economia politica* » di Ricardo » [12].

Le predizioni di Marx

Nella loro *Storia delle Dottrine economiche,* Gide e Rist riassumono a due i « *concetti economici essenziali* » di Marx;

[11] Piccola storia..., pp. 254 e 272 (Libreria de Medicis, 2ª ed., 1954).
[12] Marx, *Storia delle dottrine economiche,* ed. Costes 1947, T. III, p. 8 e segg.

da una parte, « *la teoria del plus-lavoro e del plus-valore* », dall'altra « *la legge di espropriazione automatica ovvero, come si dice generalmente in termini più familiari ma meno precisi, la legge di concentrazione* ». Diremmo volentieri, e più brevemente ancora, che in Marx esiste una sola concezione economica essenziale, ed è effettivamente quella del plus-lavoro (o piuttosto del valore-lavoro) e del plus-valore, tutto il resto essendone un seguito, ma sotto molteplici aspetti, che non evoca né immediatamente né necessariamente, la legge di espropriazione o di concentrazione. Passare in rivista tutti questi aspetti sarebbe lungo. Sarebbe anche incidere sulla filosofia e il profetismo di Marx, perché la previsione e la predizione vi si mischiano all'analisi.

E' evidente che teoria, dottrina e previsione tendono a confondersi negli spiriti che hanno il gusto delle vedute generali. Ricardo non è sfuggito a questo legame. La sua teoria del valore-lavoro doveva condurlo a vedere il futuro in un certo modo. Infatti, lo vede e l'annuncia, ma con la sua ottica di capitalista. La sua visione del futuro è, nei tratti essenziali, una visione a breve termine.

Persegue un fine ben preciso ed è quello di assicurare la prosperità all'Inghilterra con lo sviluppo dell'industria e un commercio estero basato sullo scambio dei prodotti industriali britannici con prodotti agricoli e materie prime del resto del mondo. L'avvenire lontano l'interessa ben poco. Nella misura in cui ne parla, la visione che ne ha è discretamente catastrofica. Infatti, molto logicamente, vede il profitto diminuire continuamente, il salario rimanere immutabile (assicurando tuttavia una vita migliore con l'aumento della ricchezza generale) e la rendita aumentare indefinitamente.

Quanto a Marx, egli è un appassionato del futuro. Tutta la sua opera ha solo per oggetto di predirlo, cioè di predire il trionfo universale del comunismo sulle rovine del capitalismo che si sarà distrutto da sé stesso a causa della necessità del suo processo di produzione.

La curva del suo ragionamento è molto semplice. La concorrenza costringe i capitalisti a schiacciarsi gli uni con gli

altri in una concentrazione crescente di imprese portate a sviluppare il loro capitale costante, per allargare la base di un profitto che ha sempre tendenza al ribasso a causa della riduzione del plus-valore (legato al capitale variabile). Le crisi sono l'effetto periodico di questa reciproca distruzione che si accompagna ad una sovraproduzione temporanea resa fatale dalla scarsezza del potere d'acquisto dei salariati (non c'è dunque tanto sovraproduzione quanto sottoconsumo). Di concentrazione in concentrazione, i capitalisti diventano sempre meno numerosi, di fronte ad un proletariato crescente. Alla fine, il sistema scricchiola; la proprietà privata cade in mano allo Stato. La classe dei capitalisti sparisce. E' il trionfo del comunismo.

In questa visione, c'è un punto esatto, è la tendenza dell'economia alla concentrazione. Ma questa idea è comune a tutti gli economisti. Non è dunque originale. In quanto al processo di autodistruzione del capitalismo e al trionfo del comunismo che ne deve derivare, la storia l'ha smentito. E' esatto che il comunismo si è diffuso sul pianeta, ma non come il successore del capitalismo. Se l'analisi di Marx fosse stata esatta, sono i paesi capitalisti e in proporzione al loro sviluppo capitalista, che avrebbero dovuto diventare comunisti. Invece è l'inverso che si è prodotto. Il paese più capitalista del mondo, gli Stati Uniti, è rimasto capitalista, appena sfiorato dal comunismo. La Gran-Bretagna tende al socialismo, ma non al comunismo. L'Europa occidentale è fortemente toccata dal comunismo, ma gli resiste, e gli resiste in proporzione a quanto è capitalista. La rivoluzione comunista è avvenuta in Russia, in un paese che, per il novanta per cento, era contadino. E' stata una rivoluzione politica e non la fine di una evoluzione capitalista industriale. I paesi dell'Est europeo sono diventati comunisti per via dell'occupazione sovietica. La Cina e una quantità di paesi del Terzo Mondo sono ugualmente diventati comunisti senza che il processo capitalista ci entrasse per nulla. In breve, l'estensione del comunismo è un fenomeno rivoluzionario e non un fenomeno economico. E' il Marx filosofo e profeta che ha propagato il comunismo, e non il Marx economista.

Questo errore totale di Marx sull'evoluzione economica si accompagna ad altrettanti errori di dettaglio sugli aspetti di questa evoluzione. Ed è così che egli ha creduto che la condizione del proletariato sarebbe diventata la condizione generale dei salariati, questi ultimi costituendo una « *sovrapopolazione relativa* » composta da disoccupati che formano una « *armata industriale di riserva* » per lo sfruttamento capitalista. In breve, di fronte alla concentrazione capitalista, caratterizzata da un capitale sempre più potente in mano di capitalisti sempre meno numerosi, Marx immagina una concentrazione del proletariato caratterizzata da una massa di salariati sempre più numerosi, più miserabili e meno qualificati.

E anche qui, è il contrario che si è realizzato. Certamente il numero dei salariati non ha fatto che crescere. Ma la loro condizione si è prodigiosamente migliorata. Il loro lavoro si è differenziato ed è diventato sempre più qualificato. Hanno poco a poco costituito una nuova classe media che non è più quella del lavoro indipendente ma che è sempre quella dello sviluppo culturale e dell'agiatezza finanziaria, con libertà concrete considerevoli. Se negli Stati Uniti, sono i sindacati operai che sono i più feroci avversari del comunismo, è perché sanno che in un regime comunista beneficierebbero di molto meno benessere e libertà.

Aggiungiamo che la concentrazione si è anch'essa molto meno sviluppata con il gioco del plus-valore che con gli imperativi tecnici della produzione. E' la macchina, la macchina-attrezzo, l'automatismo, l'ordinatore elettronico che implicano mezzi giganteschi, sia materiali che finanziari. Il plus-valore non c'entra per niente. Il problema è molto più, all'inizio, quello di trovare capitali che quello di assicurarne l'impiego, e alla fine quello di assicurare la remunerazione di questi capitali.

D'altra parte, la concentrazione, dal fatto stesso che è determinata principalmente dalla tecnica, lascia sussistere una quantità di industrie tra le quali sono le piccole e medie imprese che predominano (perché la tecnica non esige la loro sparizione). Non solo ne lascia sussistere, ma ne crea anche

delle nuove. Prendiamo ad esempio l'automobile. In tutti i paesi, esistono solamente pochissime ditte che fabbricano automobili. Dunque concentrazione. Ma tanto a valle quanto a monte, si tratta di migliaia e di decine di migliaia, che l'automobile ha fatto nascere, di imprese piccole e medie, che vivono grazie a lei. Pensate ad industrie come quelle dei calcolatori o del petrolio. E' il regno privilegiato delle società multinazionali super-concentrate. Il loro numero si conta sulle dita. Ma le attività decentralizzate che hanno generato, sono innumerevoli. Molto spesso, è vero, queste attività sono sotto il controllo finanziario delle grandi ditte. Ma, a parte che non è sempre così, si deve riconoscere che, per molte ragioni, il grado di indipendenza di una piccola o media impresa, anche finanziariamente legata ad una grande ditta, è grande.

In linea generale, quello che ha caratterizzato l'evoluzione economica a partire da Marx, non è solamente il *gigantismo,* è anche e soprattutto la *complessità.* Ma Marx collegava al gigantismo l'idea di *monolitismo.* Vedeva la concentrazione sotto la forma di una fabbrica che diventa sempre più grande, con operai sempre più numerosi e meno differenziati, sfruttati da supercapitalisti sempre meno numerosi e più strettamente legati alla legge del plusvalore. La verità è che il monolitismo si è soprattutto manifestato nei regimi comunisti, a causa della dottrina marxista, mentre la « complessificazione » permetteva al capitalismo un permanente adattamento.

In sintesi, se in Marx non ci fosse stato che un teorico dell'economia politica, figurerebbe al posto suo nella lunga lista degli economisti, liberali o socialisti. Ma Marx è ben altra cosa. E' il profeta della rivoluzione, il filosofo della trasformazione del mondo. E' questo profeta e questo filosofo che si deve conoscere per capire il marxismo. Il fatto che è l'*intelligentsia,* molto più che il mondo operaio, ad essere marxista è, a questo riguardo, rivelatore.

Capitolo XI

IL MARXISMO

B) - LA FILOSOFIA RIVOLUZIONARIA

XI

Se Marx non fosse stato che un economista, il suo nome figurerebbe semplicemente nella lista di quanti hanno illustrato la storia dell'economia politica. Ma l'importanza che ha avuto nel mondo intero si spiega col fatto che è essenzialmente un *profeta,* il profeta moderno della *rivoluzione.* Il suo profetismo è, come tutti i profetismi, religioso, ma la sua religione ha questo di particolare, che si presenta sotto forma di una *anti-religione.* Infatti, si tratta di una *filosofia* di cui tenteremo di mostrare i tratti principali.

La proprietà

Cominceremo dalla *proprietà.* Non che si tratti di un concetto filosofico ma perché, concetto giuridico, la proprietà è il cardine dell'economia politica e della filosofia. Ci permette in questo modo di collegare le idee filosofiche di Marx con le sue idee economiche.

Che la proprietà trovi un posto considerevole nel marxismo, lo si constata dal semplice fatto che ciò che distingue, agli occhi di tutti, i paesi comunisti dai paesi non comunisti, è il regime della proprietà. Il comunismo si caratterizza con l'*appropriazione collettiva dei mezzi di produzione,* mentre il « capitalismo » è il regime della proprietà privata; a questo riguardo il comunismo rispetta esattamente il pensiero di Marx il quale, nel *Manifesto,* scrive: « ... *i comunisti possono rias-*

sumere le loro teorie in questa formula unica: abolizione della proprietà privata ».

La lotta di classe

L'abolizione della proprietà privata è una idea perfettamente chiara. Il comunismo la illustra sufficientemente. Però, nella mente di Marx, non può essere dissociata dal movimento della Storia, dominata dalla lotta di classe. Scrive egli nel *Manifesto*:

« *La Storia di tutta la società, fino ad oggi, è la storia della lotta tra le classi. Uomo e schiavo, patrizio e plebeo, barone e servo, maestro e apprendista, in breve oppressori e oppressi eretti gli uni contro gli altri in una opposizione costante, hanno condotto una lotta ininterrotta, talvolta nascosta, talvolta aperta, una lotta che si è sempre conclusa con uno sconvolgimento rivoluzionario di tutta la società o con la rovina comune delle classi in lotta* ».

Nel campo della proprietà, ecco quanto si osserva:

« Il regime di proprietà ha subìto continui cambiamenti, e continue trasformazioni storiche.

« La Rivoluzione francese, ad esempio, ha abolito la proprietà feudale a profitto della proprietà borghese.

« Quello che caratterizza il comunismo, non è l'abolizione della proprietà in generale, ma l'abolizione della proprietà borghese.

« Ma, la proprietà privata che esiste oggi, la proprietà borghese, è l'ultima e la più perfetta espressione del sistema di produzione e di appropriazione basato su antagonismi di classe, sullo sfruttamento degli uni sugli altri ».

Per Marx, « *nella sua attuale forma, la proprietà si muove tra questi due termini antinomici: il capitale e il lavoro* ». La proprietà borghese, è la proprietà privata del capitale. Ma, l'abbiamo visto, il sistema capitalista di produzione aumenta indefinitamente la massa del capitale lasciandola nelle mani dei proprietari capitalisti e senza alcun profitto per i lavoratori che, sempre più numerosi e sempre più miserabili, costituiscono il proletariato chiamato a rovesciare il sistema capitalista abolendo la proprietà privata. Dunque abolizione della proprietà privata e lotta di classe, vanno di pari passo.

Marx ammirava molto Darwin ed è possibile che l'idea della *lotta per la vita* lo abbia influenzato nel suo concetto di lotta *tra le classi*. Ma si vede male come possa ridurre la storia della società a quella della lotta tra le classi, soprattutto se considerata come una lotta tra *due classi*.

Innanzitutto, quando consideriamo la natura dell'uomo sociale, vediamo che essa comporta un principio di *sociabilità* che travolge il principio di *antagonismo*. L'uomo è l'amico dell'uomo prima di esserne il nemico. Vi sono sempre, nella società, conflitto e cooperazione; ma se anche si vuole mettere sul medesimo piano la tendenza conflittuale e la tendenza cooperativa, non si può fare della sola tendenza conflittuale il motore della Storia.

In quanto alla tendenza conflittuale, è un mito quello di dire che essa appare, nella storia della società, sotto la forma unica e privilegiata della lotta di classe. Se si cedesse al materialismo bilogico, si potrebbe dire che la Storia è molto più darwiniana che marxista. I gruppi umani sono in lotta perpetua gli uni contro gli altri. Quando questa lotta diventa guerra, è ben raro che sia una guerra di classi. La quasi totalità delle guerre, nella storia del mondo, sono guerre *territoriali, razziali, politiche e religiose*. Ci sono solo certe guerre civili che possiamo classificare come guerre di classi, nel senso di lotta tra le classi. E ancora esse sono rare, perlomeno nel senso marxista della parola. In ogni guerra, si trovano conflitti di interessi e conflitti di ideologie (sentimenti, credenze). L'interesse transige più facilmente dell'ideologia e la lotta non sfocia in guerra che quando intervengono le passioni.

In fondo, Marx non pensa che alla *rivoluzione*. Per lui, « *le rivoluzioni sono le locomotive della storia* ». Vedendo la Storia nella sua prospettiva rivoluzionaria, fa della storia delle rivoluzioni « *la storia di tutta la società* ». Ma anche così, la visione è errata. In una società costituita c'è rivoluzione quando, per una ragione o per un'altra, il Potere si è indebolito. Si costituisce allora un potere parallelo il quale, se riesce, rove-

scia il Potere esistente e ne prende il posto. Per fare ciò, mobilita delle forze sociali disponibili. Può mobilitarle eccitando i loro interessi; ma questi interessi debbono loro stessi essere sublimati in certe idee: la giustizia, la libertà, la religione, ecc. L'anarchia libera sempre energie che sono captate dagli uomini forti per creare un ordine nuovo, molto differente materialmente e ideologicamente da quello che prevedevano coloro che sono stati usati per la rivoluzione. Errata per la spiegazione del passato, la visione di Marx è anche errata per la previsione del futuro. Dopo più di cento anni, noi oggi lo sappiamo, visto che non è nelle società capitaliste che le rivoluzioni moderne hanno avuto luogo. Non sono l'Inghilterra o l'America che hanno visto il comunismo installarsi da loro, ma la Russia e, dopo la Russia, tutti i paesi più poveri. Si può dire, per lo meno per questi ultimi, che è il Potere dei paesi capitalisti che è stato cacciato? Senza dubbio, ma non secondo il processo indicato da Marx. Il Potere dei grandi paesi capitalisti europei si era indebolito. Ha dovuto retrocedere. Ma non è il proletariato che ha cacciato il proprietario capitalista. Sono i popoli che, mossi da un sentimento razziale e nazionale, hanno ottenuto l'indipendenza, grazie ai Poteri stranieri che li aiutavano, nella fattispecie il Potere americano e il Potere sovietico, avidi di detronizzare il potere europeo. Alla fin fine quella che oggi appare una lotta di classe portata a scala mondiale, è una lotta politica le cui molle sono *la razza, la nazione e la religione.* E' cambiato solo il vocabolario.

Dall'alienazione capitalista all'alienazione religiosa

L'idea di *alienazione* è fondamentale in Marx. Per lui, il capitalismo aliena l'uomo, ed è perciò che un giorno sparirà, con la proprietà privata che ne è il fondamento.

Che cosa è l'alienazione nel linguaggio ordinario? [1] E' essenzialmente la « espropriazione ». Alienare un bene, è vendere, e cioè disfarsene. Un alienato, è un matto, cioè un uomo che non ha più il possesso di se stesso.

[1] Riprendiamo qui un brano del nostro studio: « Che cosa è esattamente il marxismo »? Cap. IV di *La Francia è governabile?* Ed. Esprit Nouveau, 1963, pp. 92-94.

La radice del vocabolo — *alius*, altro — significa il trasferimento ad altri. Trasferimento della proprietà del bene. Trasferimento della proprietà di se stesso. Alienare, è trasferire ad altri un bene di cui si è proprietari. Essere alienato, è vedere la propria personalità trasferita in un'altra personalità, come straniera a se stessa. Chesterton diceva paradossalmente ma in fondo esattamente: « *Il pazzo è colui che ha perso tutto fuorché la ragione* ».

L'alienazione marxista per essere, agli occhi dello scienziato, di gran lunga differente dall'alienazione hegeliana e da una quantità di altre alienazioni filosofiche che esistono dal XIX secolo, non si pone di meno anche nel quadro del significato generale della parola.

Marx, concependo l'uomo libero, e cioè come « sbocciato » in tutte le potenze coniugate della sua essenza e della sua esistenza individuale e sociale, personale e generica, considera che questo uomo totale si realizzerà solo quando l'uomo attuale sarà liberato da tutte le catene che lo alienano.

L'alienazione umana, per Marx, si avvicina abbastanza all'alienazione del pazzo. Cioè a dire che non solo l'uomo è spodestato della sua propria natura ma che in più, almeno in molti casi, si crede in possesso di questa natura esattamente come il matto si crede ragionevole e libero.

Tutto il condizionamento sociale dell'uomo attuale costituisce un condizionamento di alienazione. Solo l'analisi permette di classificare questa alienazione attribuendogli epiteti vari: *alienazione economica* (quella del lavoro e del lavoratore a causa della proprietà del capitale), *alienazione politica* (visto che lo Stato non è che lo strumento di costrizione del capitalismo per mantenere il lavoratore nella schiavitù), *alienazione filosofica, morale e religiosa* (visto che le sovrastrutturre della realtà tecnica e economica non sono che la proiezione di questa realtà e delle sue alienazioni).

Le due alienazioni più caratteristiche sono quella che si potrebbe chiamare l'alienazione più bassa, e cioè l'alienazione

economica, e l'alienazione più alta, è cioè l'alienazione religiosa. Ma in virtù del suo stesso materialismo e della sua teoria delle sovrastrutture, Marx, alla fine considera che è l'alienazione capitalista che determina tutte le altre. E' tanto vero che, benché il suo ateismo sia totale e la sua irreligione assoluta, non attacca frequentemente il cristianesimo; per lui, sarebbe tempo perso visto che il cristianesimo cadrà di per se stesso come pure l'alienazione religiosa di cui è in Occidente l'incarnazione, quando sarà abolita l'alienazione capitalista. Come egli dice molto chiaramente: « *La religione è vuota in sé, non è il cielo ma la terra che gli permette di vivere e con la dissoluzione della realtà assurda di cui è la teoria, crollerà da se stessa* (A. Ruge, 30 novembre 1842, in *Morceaux Choisis*, Gallimard, 5° ed. 1934, pp. 220-221).

In breve, l'alienazione umana che va dall'*alienazione economica all'alienazione religiosa* passando attraverso tutte le forme di alienazione politica, sociale, filosofica e morale, sarà integralmente soppressa quando sarà soppressa l'alienazione capitalista perché in quel momento potrà nascere l'uomo nuovo. Ecco alcune righe che esprimono bene questa idea:

« *Il comunismo come l'abolizione della proprietà privata considerata come la separazione dell'uomo da se stesso, dunque il comunismo come l'appropriazione reale dell'essenza umana dall'uomo e per l'uomo, dunque come il ritorno dell'uomo a se stesso in tanto che uomo sociale, e cioè uomo umano, ritorno completo, cosciente, e con il mantenimento di tutta la ricchezza di sviluppo anteriore, questo comunismo essendo un naturalismo compiuto, coincide con l'umanesimo; è il vero fine della lotta tra l'uomo e la natura e tra l'uomo e l'uomo; è il vero fine della lotta tra l'esistenza e l'essenza, tra l'oggettivazione e l'affermazione di sé, tra la libertà e la necessità, tra l'individuo e la specie. Risolve il mistero della storia e sa che lo risolve* »[2].

Queste righe sono celebri, a giusto titolo. Riassumono ammirevolmente quella che si potrebbe denominare la dinamica marxista. Come genere letterario, non si collegano né all'economia, né alla filosofia, ma al profetismo il più puro.

[2] Marx, Engels, Archiv. T. III in Morceaux Choisis, op. cit., p. 229.

Citiamo però ancora un altro testo che dimostra, forse anche meglio, come tutte le alienazioni procedono dall'alienazione capitalista:

« *La proprietà privata materiale, immediatamente sensibile, è l'espressione materiale, sensibile, della vita umana separata da se stessa ... La religione, la famiglia, lo Stato, il diritto, la scienza, la morale, l'arte, ecc. non sono che forme particolari della produzione e sono sottoposte alla legge generale. Ed è perciò che l'abolizione positiva della proprietà privata (che implica l'appropriazione della vita umana) è l'abolizione positiva, la soppressione di ogni alienazione, cioè l'abbandono della religione, della famiglia, dello Stato, da parte dell'uomo che ritorna alla sua esistenza umana, cioè sociale* »[3].

Si vede a quale punto la nozione di proprietà è importante in Marx. Quando riassume l'idea di comunismo in quella di abolizione della proprietà, si capisce perché i collegamenti che stabilisce tra le sue teorie economiche, i suoi concetti filosofici e le sue visioni profetiche sono puramente soggettive. Ma la violenza delle sue affermazioni colpisce l'immaginazione. Niente è più estraneo al metodo scientifico. E' sempre però la scienza che Marx invoca. E' un socialismo scientifico che pretende opporre ai socialismi utopici che l'hanno preceduto.

Il materialismo

Dopo tutto quello che abbiamo visto, non si potrebbe dubitare del materialismo di Marx. Ma che cosa è il *materialismo?* Si può dissertare all'infinito su questa parola, tanto più che Marx tiene sempre ad affermare la sua originalità opponendosi a tutti i suoi predecessori. Ha lui stesso riassunto in qualche pagina la storia del materialismo francese per dimo-

[3] Citato da Cyr. van Overbergh in *Karl Marx*, T. I, p. 229 (Office du livre, 106 boulevard Lambermont, Bruxelles). L'autore si avvale di queste righe scritte da Marx nel 1844 in un « inedito » che sembra essere « Marx Engels Archiv. ».

strare quello che ha nel contempo di interessante e di infantile. Per lui, il suo materialismo è molto semplicemente il contrario dell'*idealismo* e, molto precisamente, dell'idealismo hegeliano. Nel campo filosofico, Marx opera il medesimo rovesciamento per Hegel di quello che opera, nel campo economico per Ricardo. Prende in prestito a Hegel la *dialettica,* ma la situa nella materia e non nell'idea. Il suo materialismo è dunque un *materialismo dialettico,* come lo si definisce comunemente ed a buon diritto.

Che cosa è la *dialettica?* Sono molte cose, soprattutto oggigiorno, quando ciascuno ha la sua. Però, prima del XIX secolo, e nei Greci per cominciare, era « *l'insieme dei mezzi messi in opera nella discussione per dimostrare, confutare, travolgere la convinzione* ». (Robert). Un buon dialettico, era un uomo abile nella discussione. Per Hegel, è « *il cammino del pensiero riconoscendo l'inseparabilità delle contraddizioni (tesi ed antitesi) che si può unire in una categoria superiore (antitesi)* » (Robert). Per Marx, quello che era processo dello spirito diventa processo della materia. E' la realtà stessa che si sviluppa in modo dialettico. Lo spiega ampiamente e la miglior cosa è quella di fare citazioni:

« *Il mio metodo di sviluppo non è quello di Hegel; perché io sono materialista. Hegel è idealista. La dialettica di Hegel è la base di tutte le dialettiche, ma solo quando si è disfatta della sua forma mistica, ed è proprio questo che ha distinto il mio metodo* » [4].

« *Il mio metodo dialettico non è solo differente per le sue basi dal metodo hegeliano, ma ne è direttamente il contrario. Per Hegel è il processo del pensiero stesso che egli trasforma, con il nome di Idea, in un soggetto assoluto, che è il demiurgo della realtà, che altro non è che la sua manifestazione esterna. Da me, al contrario, le idee non sono niente altro che le cose materiali trasportate e tradotte nella testa degli uomini ...* » [4].

---

[4] *Morceaux Choisis,* Gallimard, 7ª ed., pp. 49-52, 62, 67, 77.

Non si può essere più chiari. Il materialismo di Marx, è quello delle « cose materiali ». Però, quando si parla di « cose materiali », si ha sempre l'aria di opporle alle cose spirituali (se così si può dire); si ha l'aria di opporle allo spirito. Marx rifiuta questa opposizione. C'è solamente materialità. La *materia* e lo *spirito,* la *natura* e l'*uomo,* non sono che frastagliamenti della *medesima realtà in evoluzione dialettica.* Il cosmos è un fenomeno evolutivo il cui sviluppo si manifesta con interazioni reciproche di tutti gli elementi che lo costituiscono e che appaiono, nella loro più vasta globalizzazione, sotto gli aspetti della natura e dell'uomo. In fondo, l'uomo non è che la coscienza agente della materia. La sua libertà non è altro che l'espressione conoscente e trasformante della necessità naturale. E perciò, alla fine, l'evoluzione cosmica ha lei stessa il suo apogeo nella Storia e si confonde con essa. Il *materialismo dialettico* è nel contempo *materialismo storico.*

« *Conosciamo solamente una scienza unica, la scienza della storia. La storia, vista dai due lati, può essere suddivisa in storia della natura e storia dell'uomo. Queste due parti non sono però separabili; fin tanto che ci saranno degli uomini, la storia della natura e la storia degli uomini si condizionano reciprocamente. La storia della natura — la scienza della natura vera e propria — non ci riguarda qui; ma dobbiamo entrare nella storia degli uomini visto che tutta l'ideologia si riduce sia ad una falsa interpretazione di questa storia, sia ad una astrazione totale di questa storia. L'ideologia stessa non è che uno dei risvolti di questa storia* ».

Per Marx, naturalismo e umanesimo coincidono. La loro congiunzione si realizza nello storicismo.

La « praxis »

Non ci si stupirà che una tale filosofia sia tutta orientata verso l'azione. Visto che nulla è, che tutto diventa e si fà, la contemplazione deve cedere alla trasformazione del mondo, come Marx afferma d'altronde espressamente. Quando la materialità è tutto, è — più ancora che nella materia — in quel rapporto incessante di tutti gli elementi della materia e nei

più sottili di loro, che sono quelli ove appare lo spirito umano. Egli afferma:

« *Il maggior difetto di tutto il materialismo passato (compreso anche quello di Feuerbach), è quello che l'oggetto* (Gegenstand) *la realtà, la materialità non vi sono considerati che sotto forma di oggetto (Objeckt) o di intuizione* (Anschaung), *ma non come attività sensibile dell'uomo, come praxis, non soggettivamente. Ed è per questo che i lati attivi sono sviluppati, astrattamente, in opposizione con il materialismo, attraverso l'idealismo il quale naturalmente non conosce l'attività reale, sensibile, come tale. Feuerbach vuole oggetti sensibili veramente distinti dagli oggetti del pensiero; ma non considera l'attività umana stessa come una attività oggettiva (...) Non capta dunque la portata dell'attività " rivoluzionaria ", " pratico-critica " (...).*

« *Il fatto di sapere se il pensiero umano può raggiungere una verità oggettiva non è una questione teorica ma una questione pratica. E' nella "praxis" che l'uomo deve dimostrare la* verità *e cioè la* realtà, *la potenza, la precisione del suo pensiero. La controversia sulla realtà e la non-realtà del pensiero — isolata nella "praxis" — è un problema puramente scolastico (...)*

« *I filosofi non hanno fatto altro che* interpretare *il mondo in diversi modi; ora importa* trasformarlo ».

Si vede a quale punto la nozione di « praxis » è essenziale nel pensiero di Marx. Se si dovesse ritenere un solo vocabolo per riassumere il *marxismo,* si dovrebbe scegliere quello di « *praxis* ». La praxis, nel senso da lui usato, contiene il materialismo, la dialettica, la storia, il metodo analitico e critico, il pensiero e l'azione, l'economia. Ed è per questo che le *idee economiche* di Marx fanno corpo con le sue *idee filosofiche. La produzione industriale* è l'attività fondamentale dell'uomo visto che è la sua *attività trasformatrice della natura.* A partire da questa, si intravedono i rapporti dell'uomo con la natura, poi i rapporti degli uomini con gli uomini (determinati dai rapporti della produzione) ed, infine, i rapporti dell'uomo con se stesso, è cioè dell'individuo con la specie, dell'uomo individuale con l'uomo generico.

Il profetismo rivoluzionario

Economista e filosofo, negando di essere l'uno e l'altro, Marx è innanzitutto un *profeta.* E' il profeta della *Rivoluzione.* Un teorico crede sempre più o meno alle sue teorie e un filosofo al suo sistema, ma per Marx questa credenza è di natura religiosa. Crede nell'Uomo Nuovo, che non è quello del cristianesimo, ma tutto al contrario quello dell'umanesimo materialista. Annuncia la liberazione universale, la parusia del paradiso terrestre, il trionfo, alla fine della Storia, dell'uomo riconciliato con la natura e con se stesso grazie alla praxis rivoluzionaria.

Non è né come teorico del plus-valore, né come dottrinario del materialismo dialettico che è stato ascoltato, ma come profeta della libertà, della giustizia e della felicità. La sua immensa opera di economista e di filosofo è valsa solamente a dare il prestigio della scienza al suo profetismo. Un uomo tanto sapiente non poteva che conoscere e proclamare la verità!

Ha saputo parlare agli uomini ed è perciò che è stato seguito, come in campi diversi, sono stati seguiti Maometto, Lutero, Hitler. Alla fin fine, quello che ha scritto di più semplice e di più diretto, è quello che ha maggiore importanza. A questo riguardo, il *Manifesto* non si è invecchiato. Le ultime righe sono celebri e mantengono sempre la loro attualità:

« *In una parola, i comunisti appoggiano dappertutto le lotte rivoluzionarie contro il regime sociale e politico esistente. In tutti questi movimenti, mettono in primo piano il problema della proprietà, che può aver rivestito una forma più o meno sviluppata, prendendola come problema fondamentale del movimento. Infine, i comunisti lavorano dappertutto al collegamento e all'intesa dei partiti democratici di tutti i paesi. I comunisti giudicano indegno per loro di far mistero delle loro opinioni e dei loro progetti. Dichiarano apertamente che non possono raggiungere la loro mèta che con il rovesciamento totale di tutto l'ordine sociale tradizionale. Le classi dominanti possono tremare davanti ad una rivoluzione comunista. I proletari non hanno nulla da perdere, se non le loro catene.*

Hanno un mondo da guadagnare. Proletari di tutti i paesi, unitevi! ».

Il fallimento del marxismo

Dopo un secolo e mezzo, il fallimento del marxismo è patente. L'affermazione può sembrare paradossale, visto che il comunismo impera su un terzo del nostro pianeta. Ma questo successo è lui stesso la negazione delle analisi e delle predizioni marxiste.

Né la guerra del 1870, né quella del 1914, né quella del 1940 sono state guerre di classi. Le guerre e le rivoluzioni che hanno generato non sono state neanche loro lotte di classi, anche se qualche volta ne hanno assúnto la colorazione. In ogni caso, in nessun paese queste lotte di classi sono state determinate dall'oppressione capitalista. La decolonizzazione stessa ha avuto luogo per volontà congiunta degli Stati Uniti e dell'URSS. Le popolazioni interessate non sono state che il loro strumento.

In ogni modo, le rivoluzioni scoppiate un po' dappertutto non hanno avuto il risultato previsto da Marx. Nei paesi europei, a cominciare dall'URSS, i « *proletari* » non hanno perso le « *loro catene* » e guadagnato « *un mondo* ». Hanno solo cambiato catene e maestri. La vita non vi trascorre migliore ma peggiore che nei paesi reputati capitalisti. C'è minore libertà. Lo Stato, lungi dall'essere « *deperito* », è invece onnipotente. Il partito, l'esercito e la polizia sono più potenti che in qualsiasi altra parte.

Il marxismo si rivela per quello che è, e cioè una ideologia, l'ideologia la più caratterizzata e la più lontana del reale che ci sia. Ed è perciò che sono gli intellettuali che se ne pascono. Il successo di questa ideologia è dovuto al fatto che si presenta come *la* Scienza nutrendo nel contempo questo bisogno di credere, questo bisogno di fede religiosa, che è inerente all'uomo. Credere che l'Uomo Nuovo si realizzerà un giorno, in una società senza classi, ove regnerà la felicità perfetta, non è forse meno razionale che credere alla vita eterna.

Prendere questa fede per l'ultima parola della scienza è assurdo. A questo riguardo, il marxismo ha un solo significato, quello di rivelare che il bisogno di credere e di sperare è ancora più potente nell'uomo che il bisogno di conoscere e di capire. Aggiungiamo, se si deve aggiungere ancora qualcosa, che non si vede veramente perché il gioco dialettico varrebbe per tutto ma non per il comunismo, e che esso solo sfuggirrebbe alla contraddizione e all'ignoto delle tesi e delle antitesi che si avvicendano e si annientano in sintesi imprevedibili. E' la fine della Storia, dice Marx. Ma perché diavolo la Storia si arresterebbe?

Marxismo e cristianesimo

Tra i cristiani e soprattutto tra i cattolici, sono in molti ad interrogarsi sul marxismo. Il loro interrogarsi è talmente diversificato, che non possiamo qui che esaminarne alcuni aspetti.

1) *Il marxismo è necessariamente ateo? O si può prefigurarsi un marxismo cristiano?*

Si deve innanzitutto distinguere qui tra « marxismo » e « comunismo ». Per quanto concerne il marxismo, è sostanzialmente ateo. Un marxista non ateo non significa nulla. Quanto abbiamo detto è sufficiente a dimostrarlo. Il materialismo dialettico è un ateismo radicale, assoluto. Marx non si dà neanche la pena di combattere il teismo. Per lui, Iddio è morto, non è mai esistito. Spiega semplicemente come ha potuto nascere la sua immagine e perché questa immagine è mantenuta, come oppio del popolo, dalla classe dominante.

Alcuni cercano di isolare il « metodo » di analisi marxista dal marxismo vero e proprio. Ma è una illusione, perché il metodo marxista fa corpo con la dialettica materialista e la praxis. Oppure si deve riservare nel metodo marxista solo una attenzione particolare alla analisi dei fatti, ma questo non ha nulla di specificamente marxista; e si deve constatare che i marxisti non hanno cessato di commettere errori nelle loro analisi della realtà, tanto sono dominati dall'ideologia.

Per quanto concerne il comunismo, considerato come un regime politico caratterizzato dall'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione, si può prevedere comunismi la cui dottrina religiosa, filosofica o sociale sarebbe diversa dal marxismo. Ma al giorno d'oggi, questa visione è passabilmente teorica. Se si prevede la consegna allo Stato della proprietà dei mezzi di produzione, si giunge quasi fatalmente al marxismo, perché le forme di dispotismo che implica questo sistema raggiungono quasi necessariamente il marxismo nello stato attuale delle tecniche di produzione. La proprietà comune di piccolissime unità di produzione non ha nulla in comune con il comunismo. Le cooperative, le comunità di lavoro, le comunità religiose ecc. non hanno nessun rapporto con il comunismo.

2) *Se il marxismo è radicalmente ateo, perché è nato in terra cristiana, e perché seduce tanti cristiani?*

Il Vangelo è il grande messaggio della liberazione degli uomini. Ed è perciò che è il Vangelo, cioè la « buona novella ». La liberazione che annuncia è quella dalla morte e dal peccato. Porta al Regno di Dio. Il suo mezzo, è la conversione personale, la « *metanoia* » e la fede in Gesù Cristo. Non c'è da stupirsi che un mezzo tanto facile possa sedurre. Sedurrà ogni qualvolta l'ordine sociale sarà scosso e che apparirà una soluzione di libertà. Pio XI che ha scritto che il comunismo è « *intrinsecamente perverso* » ha anche scritto che è la « *contraffazione della redenzione degli umili* ». Le contraffazioni ingannano facilmente.

Marx ha il soffio dei profeti ebrei e si è potuto dire che il marxismo è l'ultima delle grandi eresie cristiane. Infatti, è l'ultima espressione dell'umanesimo democratico che, sostituendo l'uomo a Dio e creando l'autorità politica sulla legge del numero, abbia trovato nel regime capitalista il tema di una analisi ove la speranza cristiana potesse essere deviata in speranza umana nell'ottica della lotta delle classi.

La condizione umana è dominata dalla morte e dal peccato. Sappiamo tutti che questa condizione non sarà modificata. Il cristianesimo non intende modificarla in questo mondo. Non ci permette di esserne liberati che dalla vita eterna che Iddio incarnato ci porta in Gesù Cristo redentore. Marx sostituisce il sentimento della nostra *condizione* con quello della nostra *alienazione*. Fa vedere agli uomini la società che li aliena e li invita a liberarsene con la rivoluzione.

E' la *sovversione sociale* sostituita alla *conversione personale*. Il compito è duro, però è esaltante perché ha per fine la libertà, la giustizia, la felicità. Si preferisce lavorare e battersi per un futuro anche lontano che non per l'eternità.

La confusione delle speranze umane e della speranza cristiana, l'aggiunta della « liberazione degli uomini » alla « salvezza in Gesù Cristo », il richiamo all'azione, alla dedizione, al sacrificio, spiegano la seduzione che il marxismo esercita su certi cristiani.

3) *Come si spiega che il marxismo sia penetrato molto più nei paesi a sociologia cattolica che in quelli a sociologia protestante?*

Infatti, è apparentemente paradossale e per due ragioni. Da una parte, il cattolicesimo si è opposto al marxismo con molto più vigore del protestantesimo; dall'altra, i paesi a sociologia protestante (Gran Bretagna e Stati Uniti in testa) sono di gran lunga più capitalisti dei paesi a sociologia cattolica (in particolar modo Francia e Italia). Sono dunque i paesi più protestanti e più capitalisti che avrebbero dovuto, secondo il ragionamento di Marx, convertirsi al marxismo. Però è accaduto l'inverso.

La ragione di questo paradosso è duplice. La prima è che Marx si è sbagliato sull'evoluzione del capitalismo. Infatti, è il capitalismo che, sul piano economico, resiste meglio al marxismo. Inoltre, negli Stati Uniti, sono i sindacati operai che sono i più ferocemente ostili al marxismo. La seconda ragione è che il cattolicesimo possiede un rigore dottrinale e una rigidità strutturale ove si ritrova il comunismo. Il comunismo, in un certo modo, è il cattolicesimo a rovescio. E' una chiesa. Quando la fede abbandona la coscienza cattolica, lascia

una impronta ove il comunismo si alloggia facilmente. Al contrario, la mentalità protestante e capitalista, più empirica, più flessibile e più adattabile, ripugna al dogmatismo comunista.

Ad ogni modo, il marxismo sia dottrinale che applicato (comunismo) sembra oggi aver fatto il pieno. Giunto all'apice, declina dividendosi. Non è più il gran riferimento rivoluzionario. La sua evoluzione è cominciata e sembra dover accelerarsi.

Capitolo XII

IL SOCIALISMO NEL XX SECOLO

XII

Già da due secoli, il *liberalismo* e il *socialismo* vivono in simbiosi e in opposizione, senza che per questo la loro dottrina sia sostanzialmente cambiata. E' per lo meno un punto di vista che si potrebbe sostenere facilmente. Il punto di vista contrario è altrettanto difendibile: quale rapporto tra il liberalismo del 1820 e quello del 1977? Quale rapporto tra i socialismi degli stessi anni?

Ma non si tratta per noi di sostenere una tesi o di patrocinare una causa. Si tratta di cercare di capire quello che è successo da duecento anni in qua e quello che succede oggi, esaminando i *fatti* e le *idee*.

E' un compito particolarmente arduo per l'*economista*, perché se pretendesse di non voler uscire dal campo specifico della sua scienza, si rinchiuderebbe molto presto in un mondo immaginario. Tutti i dibattiti che vertono sul *socialismo* sono *economici*, certamente, ma sono molto più *politici* e *filosofici* mettendo nel termine filosofia tutto quando riguarda la mistica, la religione, l'utopia o il sogno.

Nell'insieme: ribaltamento

Se si vuole semplificare all'estremo, senza peraltro deformare la verità, si può dire che l'evoluzione dal XIX al XX secolo si caratterizza con un *ribaltamento completo* delle forze presenti sulla scena politica.

Nel XIX secolo secolo, i socialisti sono la minoranza e

non hanno accesso a posti ufficiali. Dal più grande al più piccolo borghese, tutti adorano il dio Progresso sotto le vesti di *Libertà* e di *Proprietà*. Nel XX secolo, è il contrario: tutti si dicono socialisti. Nessuno osa più difendere il liberalismo e il capitalismo.

Questo ribaltamento nell'*opinione pubblica* è incontestabile. Ma si accompagna con un simile ribaltamento *nei fatti* ed anche nelle *idee profonde?*

Per quanto riguarda *i fatti,* il ribaltamento è eclatante. L'economia si è socializzata a un livello tale che cinquanta anni prima non si sarebbe potuto immaginare. Oltre a settori interi della produzione la cui proprietà è diventata pubblica, i trasferimenti sociali operano una distribuzione permanente dei redditi e dei capitali. Non c'è più rapporto alcuno fra le strutture economico-sociali del XIX secolo e quelle di oggi.

Si è quasi giunti ad un punto che comincia a far paura. E c'è oscillazione nelle *idee profonde.* Il francese medio teme che l'ascesa regolare del socialismo lo privi un bel giorno di tutte le sue libertà. La varietà delle attuali correnti socialiste è in gran parte dovuta alla paura del *totalitarismo.* A questo proposito, si può dire che praticamente tutti i problemi del *socialismo* si pongono in funzione del *comunismo.*

La rivoluzione del 1917

Il *comunismo* che, nel XIX secolo era una dottrina socialista fra tante altre è diventato, nel XX secolo, la grande referenza socialista, quando la Russia ha fatto la sua rivoluzione nell'ottrobre del 1917.

Oramai, c'era un paese socialista — era una novità — ed il suo *socialismo* era il *comunismo* di Marx, rivendicato in tutta la sua purezza. Tutta la storia del socialismo andrà svolgendosi nei *fatti* e nelle *idee,* a partire da questa realtà massiccia, la cui importanza non finirà di mai crescere.

Questa storia si svolge in due parti perfettamente distinte:

1) dal 1917 alla seconda guerra mondiale;

2) dalla fine della seconda guerra mondiale ai nostri giorni.

Il primo periodo è quello della installazione e del consolidamento del potere comunista in URSS.

Il secondo periodo è quello dell'espansione esplosiva del comunismo nel mondo, dopo la disfatta del nazionalsocialismo in Europa.

Non si tratta qui di riassumere questa storia di più di mezzo secolo. Annotiamo solamente quello che ci può essere utile nella prospettiva della nostra inchiesta sul significato del socialismo attuale.

Il più chiaro degli effetti dell'insediamento del comunismo in URSS è la tensione permanente che ne è seguita tra socialismo e comunismo. Non si trattava più di una disputa dottrinale. Essendo Mosca diventata la Mecca del comunismo mondiale, e tutti i partiti comunisti dei paesi « capitalisti » muovendosi sotto la sua dipendenza, il socialismo non sapeva mai su quale piede danzare con il comunismo. Siccome la situazione politica non era mai la stessa in tutti i paesi, le relazioni non erano più le stesse neanche tra i partiti socialisti e i partiti comunisti. In generale, nei venti anni tra le due guerre, la tendenza socialista era stata di non rompere i ponti completamente con il comunismo, prendendo però certe distanze, e la tendenza comunista quella di tormentare i socialisti accusandoli continuamente di tradimento.

Però, la disoccupazione e il disordine che, dopo la prima guerra, regnavano in Germania, in Austria, in Italia, se favorivano il comunismo, suscitavano d'altra parte forze avverse che avevano il sopravvento, prima in Italia, con il *fascismo* di Mussolini, poi in Germania con il *nazional-socialismo* di Hitler. Questi due movimenti erano nettamente d'ispirazione socialista sia per il loro anticapitalismo che per il loro antiliberalismo, ma erano innanzitutto anticomunisti. I socialisti tradizionali li condannarono come attentatori della libertà. Ma dove era la libertà nei paesi comunisti?

In Francia e in Belgio, la vittoria aveva rinforzato di molto i regimi politici al potere, e la miseria era meno grande.

Nel suo insieme, il socialismo rimase tradizionale, e cioè liberale. Però, le scosse che la grande crisi degli anni '30 annunciava, crearono un ribollimento nelle idee. Il belga Henri De Man fu il dottrinario più insigne di un *neosocialismo,* illustrato in Francia dal trio Deat - Marquet - Montagnon, le cui idee « *spaventavano* » Léon Blum. Si trattava, in ogni caso, di qualcosa che era al di là del capitalismo e del marxismo, di un socialismo con gradazioni nazionali e corporative. La guerra, e talvolta la collaborazione, inghiottirono i neo-socialisti.

Promozione di un vocabolo: socialismo

La seconda parte della storia del socialismo dopo la Rivoluzione del 1917 è, come abbiamo detto, quella che si svolge a partire dalla fine della seconda guerra mondiale.

Nei *fatti,* è il trionfo del *comunismo* che si diffonde nel mondo intero. L'URSS che appare come la grande nazione vittoriosa del nazionalsocialismo, raccoglie tutti i frutti della vittoria grazie agli Stati Uniti, che prevedono di dividersi con lei il mondo. Gli Stati Uniti consentono il dominio russo sulla metà dell'Europa e consegnano all'URSS la maggior parte del Terzo Mondo, favorendo la decolonizzazione.

Diffondendosi all'infinito, il comunismo tende naturalmente a diversificarsi secondo gli imperativi nazionali, razziali, religiosi, economici, politici dei vari paesi. Ci si richiama sempre al comunismo, al marxismo, al leninismo, ma con particolarismi e rivalità che non permettono a Mosca di governare facilmente il suo impero ideologico. Una potenza rivale minaccerà poco a poco la sua egemonia: è la Cina del presidente Mao, che rifiuta ogni fedeltà a Mosca e ha la propria clientela nel mondo. Accade infatti al comunismo trionfante quello che accade ad ogni impero, ad ogni religione che si diffonde troppo presto e troppo lontano: nascono scismi, eresie, rotture, lotte intestine.

Il trionfo del comunismo avrebbe dovuto assicurare quello del vocabolo. Ma non è il comunismo che ha trionfato nel vocabolario universale, è il *socialismo.*

Quello che è strano, non è il fatto che il vocabolo « socialismo » sia stato preferito a quello di « comunismo ». La sua estensione è più vasta, e i comunisti stessi parlano del comunismo come di un regime che deve ancora venire e che probabilmente nessuno vedrà mai. Ma perché tutti i paesi nuovi si definiscono socialisti? E perché, nello stesso mondo libero, il socialismo è tanto di moda? Tale questione di linguaggio merito una spiegazione. Crediamo che la spiegazione sia semplice: è la preminenza sempre affermata dell'*Economico* sul *Politico.*

Le rivoluzioni si fanno sempre sotto il segno della libertà. Nel XIX secolo, la libertà apparive sotto colori *politici.* A seguito della Rivoluzione francese, tutte le rivoluzioni proclamavano i diritti del popolo contro il « dispotismo » al potere. Ciò in genere si traduceva nel fare la *Repubblica,* sulla base del suffragio universale.

Nel XX secolo, l'ordine stabilito non appare più con colori specificatamente politici, ma piuttosto sotto colori economici: è l'ordine « *capitalista* ». La Rivoluzione non è più anti-monarchica ma anti-capitalista, e cioè *socialista.*

Ed è perciò che tutti i paesi nati dalla guerra si dicono socialisti. E siccome nel mondo libero esistono in quasi tutti i paesi partiti socialisti, qualche volta al potere, il *fatto socialista* è incontestabilmente il fatto dominante del nostro pianeta all'alba dell'ultimo quarto del XX secolo.

Ma che cosa dobbiamo intendere con « fatto socialista »? Un fatto *verbale.* Ad ogni epoca, una ideologia dominante cristallizza in un vocabolo. Oggi, è il vocabolo « socialismo » che esprime una corrente universale ove si loca una specie di legittimità sovra-costituzionale di cui le legittimità nazionali non sono che i riflessi.

Si arguirà che il contenuto di vari regimi e dei vari partiti socialisti varia all'infinito. E' esatto, ma non siamo qui di fronte a una realtà concreta o razionale: siamo in un campo che dobbiamo chiamare mistico, oppure mitico, che è quello dei più profondi movimenti politici e sociali.

Senza entrare in una analisi che ci porterebbe molto lontano, possiamo semplicemente constatare che da parecchi secoli, e soprattutto dalla Rivoluzione francese, l'*uomo* prende il posto di Dio come base dell'autorità e fonte del potere. Ogni potere viene dal basso e il criterio della legittimità politica, è l'ascesa del potere dal basso verso l'alto. Il vocabolo « *democrazia* » ha per molto tempo espresso questa legittimità. La esprime ancora, ma la preminenza economica tende a farlo precisare con l'aggettivo « sociale » — « democrazia sociale » — o molto più brevemente con il vocabolo « *socialismo* ».

Il *socialismo contemporaneo* è dunque essenzialmente *l'aspirazione democratica vista attraverso le realtà economiche.*

L'*umanesima democratico* è la religione del mondo moderno un po' come il cristianesimo era la religione del mondo medioevale. *Il socialismo è l'espressione economico-politica di questa religione.* Rifiutare il socialismo è, per un uomo moderno, una attitudine analoga al rifiuto del cristianesimo per l'uomo di una volta. Ma il cristianesimo faceva assegnamento su molte scuole, molte correnti, sin dal Medio Evo, e più ancora a partire dalla frattura col protestantesimo. Lo umanesimo democratico fa anche lui assegnamento su molte scuole e correnti diverse. Difatti, il socialismo è diventato un mosaico di ideologie che, talvolta, si riconoscono tra loro malgrado la loro diversità e, talvolta, al contrario, si scomunicano reciprocamente.

Lasciando da parte i socialismi del mondo comunista, cerchiamo di vederci un po' chiaro nei socialismi del mondo occidentale, e cioè del mondo non comunista.

Il socialismo occidentale

Quando si fa il giro dei socialismi che esistono nei vari paesi europei, ci si accorge presto che le loro rispettive tradizioni li caratterizzano molto di più che non la loro etichetta comune. Fra tutti i socialismi europei, si potrebbe dire che non esiste che un solo punto comune: l'anticapitalismo. E ancora, sarebbe poco esatto. Perché il socialismo svedese si adatta tanto bene alla produzione capitalista che quest'ultima è molto più sviluppata in Svezia che in qualsiasi altro paese europeo. In quanto al socialismo tedesco, ammette da lungo tempo la proprietà capitalista, e solamente ragioni storiche e religiose lo distinguono dalla democrazia cristiana. Del laburismo britannico, si noterà innanzitutto che si chiama « laburismo » e non « socialismo »; d'altronde non confessa molto ben volentieri i suoi legami con il socialismo continentale. Nel 1951, nel corso di una conferenza agli studenti strasburghesi, Guy Mollet annota che se i socialisti del continente si richiamano a Marx, « *tutti gli altri, ed in particolare gli anglosassoni, non si riconoscono alcuna parentela con il pensiero marxista. Quasi tutti, al contrario, spiegano la loro appartenenza al partito per ragioni di ordine religioso. Ed è così che gli Inglesi, ad esempio gli Inglesi del Labour Party, si richiamano quasi tutti alla dottrina metodista e affermano che è la via che li ha portati al socialismo* ». (Da allora, è vero, il marxismo si è molto diffuso nel laburismo britannico).

In breve, il socialismo europeo è molto difficile da capire nella sua originalità. Difatti non lo si può situare che mettendolo nel ventaglio parlamentare, dove sta a destra del comunismo e a sinistra degli altri partiti. Il suo vero problema è eternamente lo stesso dalla Rivoluzione russa: deve considerarsi come facente parte della medesima famiglia del comunismo, oppure deve respingere il comunismo come una falsificazione dell'ideale socialista? A seconda della risposta data a questa domanda, accetta o rifiuta di allearsi con il partito comunista. E' da notare che la questione si pone nel medesimo modo per il partito comunista, ma quest'ultimo, forte della potenza sovietica, i cui trionfi assicurano la preminenza dogmatica, tratta sempre i partiti socialisti con un disprezzo che questi ultimi raramente gli restituiscono.

Si sa che in Francia, dal giugno del 1972, i comunisti e i socialisti si sono messi d'accordo su un « *programma comune* ». Siamo dunque in una fase di mutuo riconoscimento. L'obiettivo, non dissimulato, è la presa del potere. E' un « *programma d'azione* » che deve permettere di aprire « *la via al socialismo* ». Ma tutto fa pensare che il programma fallirà.

Sempre più, occorre notarlo, il socialismo diventa un semplice ideale. Non è più il comunismo, la cui realizzazione è rinviata ad un lontano avvenire, è il socialismo, lui stesso. Si tratta sempre di preparare « *il passaggio* » al socialismo senza saper molto bene che cosa è il socialismo stesso. Si parte dalla realtà, che è piena di ingiustizie, di ineguaglianze, di miserie, e si dice: « *il socialismo ve ne libererà* ». Ma come? Per lungo tempo il socialismo ha dato la medesima risposta data dal comunismo: con l'abolizione della proprietà privata. Nella sua conferenza del 1951, agli studenti di Strasburgo, Guy Mollet è ancora molto netto a questo proposito.

« *Liberare l'uomo da quanto può opprimerlo, tutto dipende da questo obiettivo. Ma, per quanto ci riguarda, la prima distinzione è quella per cui noi facciamo dipendere la liberazione dell'uomo dalla abolizione del regime sociale ed economico in vigore, cioè del regime della proprietà. Ci sono molti modi di vedere la liberazione dell'individuo, alcuni la vedono su un piano filosofico, altri su un piano strettamente sociale: noi, la vogliamo innanzitutto sul piano economico e affermiamo che questa liberazione economica è una condizione prima ed indispensabile.*

« *Il carattere distintivo del partito è di far dipendere la liberazione umana dall'abolizione del regime di proprietà capitalista che ha diviso la società in classi necessariamente antagoniste, che ha creato per l'una la facoltà di godere della proprietà senza lavoro e per l'altra l'obbligo di vendere il suo lavoro e di abbandonare una parte del suo prodotto ai possessori del capitale.*

« *Questo vale a dire che vogliamo una rivoluzione economica, che siamo dunque e prima di tutto un partito rivoluzionario. Tale è d'altronde anche il pensiero dei nostri predecessori* ».

Ci si può chiedere che cosa distingue un tale socialismo dal comunismo. Però Guy Mollet diffidava del comunismo. In questa stessa conferenza ove fa una così radicale professione di fede, egli dichiara:

« *Dal capitalismo che muore, può nascere tutt'altro regime che il socialismo: e, ad esempio, il* capitalismo di Stato *— il bolscevismo che ne è una forma, oppure il fascismo che ne è un'altra — e non obbligatoriamente il socialismo democratico come noi lo concepiamo* ».

Il « buon » socialismo, il « vero » socialismo, sarebbe dunque il *socialismo* « *democratico* » e non un'altro. Ma allora in che cosa consiste questo socialismo democratico? Ne esiste un modello in qualche parte? Alcuni metterebbero forse avanti il modello svedese. Ma giustamente la proprietà è molto più capitalista che altrove. Quale è dunque quel paese il quale, avendo abolito la proprietà capitalista, ci presenta i tratti di un socialismo democratico ove la persona umana si senta liberata di tutte le servitù che la opprimono nei regimi non comunisti? Tutti si pongono la domanda. Nessuno trova la risposta.

Finalmente, ci si collega ad una idea molto semplice che è la seguente: come si è dovuto prima *democratizzare la politica,* e fu quello che precisamente chiamiamo la democrazia, e cioè essenzialmente l'elezione dei dirigenti politici a suffragio universale, così si deve oggi *democratizzare l'economia* e sarà allora quello che chiamiamo *socialismo* o per lo meno il socialismo « democratico », visto che possono esisterne degli altri.

Il *socialismo democratico* nella *democrazia politica,* ecco a quanto sembra quello che si augura il socialismo occidentale. In che cosa dunque un tale socialismo si distinguerebbe da un socialismo non democratico? Nel fatto che il *potere economico* verrebbe effettivamente dalla base, e cioè salirebbe dal basso verso l'alto. Ci può essere socialismo se la proprietà capitalista è soppressa; ma questo socialismo può essere statale o burocratico, il potere scendendo dall'alto verso il basso. Alle alienazioni capitaliste si sostituiscono allora altre alienazioni. Perché non ci siano più alienazioni il *potere economico* deve essere *democratico* come lo è il *potere politico.* E allora, è veramente la realizzazione del socialismo. Una parola, da una quindicina di anni, porta avanti questa speranza, ed è quella di *autogestione.*

Che cosa è l'autogestione? La C.F.D.T. risponde:

« L'autogestione è un cambiamente radicale nella situazione dei lavoratori. Non sono più sottoposti a un potere esterno, visto che da semplici venditori della loro forza di lavoro a un datore di lavoro, diventano collettivamente i propri datori di lavoro, padroni del prodotto del loro lavoro e della sua utilizzazione nel quadro della pianificazione economica. Per dire le cose ancora più semplicemente, l'autogestione *è, per i lavoratori, il fatto di dirigersi da se stessi »* [1].

E' chiaro, se si vuole, ma rimane molto vago. Perché la questione, per qualsiasi collettività, è quella di sapere come può gestire se stessa.

Notiamo il riferimento al marxismo. Parlare della vendita della « *forza del lavoro* » a un datore di lavoro, è proclamare in modo non equivoco la dottrina comunista. Ma siccome il comunismo sovietico ed i vari partiti comunisti a lui legati non preconizzano l'autogestione, oppure la rifiutano espressamente, si deve concludere che è un concetto eterodosso, una deviazione. Nel « *programma comune* » del 1972, si fa allusione alle « *forme nuove* » che dovrà assumere l'intervento dei lavoratori nella gestione e nella direzione dell'impresa. Queste forme nuove « *il partito socialista le iscrive nella prospettiva della autogestione, e il partito comunista francese nello sviluppo permanente della gestione democratica ...* » E' piuttosto sibillino, ma è tuttavia chiaro su un punto: esiste un disaccordo tra il partito socialista e il partito comunista sull'autogestione.

In questo momento, il solo riferimento concreto dell'autogestione è il comunismo jugoslavo il quale, in rotta con il comunismo sovietico, si vuole autogestire.

Michel Rocard, ex-segretario generale del P.S.U. passato al P.S. ha scritto la prefazione dell'opera di Milojko Drulovic su l'« *Autogestione alla prova* » [2]. Vede nell'esperimento jugoslavo un esempio, se non un modello (perché le differenze tra i nostri due paesi sono grandi) e ci spiega che « *l'autogestione è meno un nuovo modo di organizzare la produzione che una concezione della società intera (...). E' probabilmente la ricerca di una società il cui livello di complessità si avvicina un po' più alla ricchezza della vita stessa* ».

Ogni definizione diventa allora impossibile. Forse meno che di un concetto dell'autogestione, si parlerebbe meglio di una *visione autogerente.*

Di questa visione, una letteratura sovrabbondante — meno letteratura di libri che di articoli, interviste e dichiarazioni — ci permette di farcene un'idea.

Ecco qualche tratto che ci sembrerebbe disegnare abbastanza esattamente, la visione autogerente.

1) L'autogestione non vale solo per l'*impresa.* Abbraccia anche l'*economia* e concerne la *totalità della vita sociale.* « *L'autogestione nell'impresa ha senso solo se l'insieme della società è autogestita* ».

Questa affermazione è essenziale per i partigiani della autogestione. Permette di rifiutare ogni soluzione concreta a tutti i livelli della società, subordinando tutte le riforme e tutti i cambiamenti a una preliminare rivoluzione generale di tutta la società. La visione autogerente è dunque meno quella di un *progetto* che quella di un *clima,* il clima rivoluzionario perpetuo, il clima della rivoluzione permanente.

2) In che cosa consisterebbe l'*autogestione generalizzata,* oppure se lo si preferisce, la *società autogestita?* Non ce lo dicono con precisione, ma i vocaboli che evocherebbero una organizzazione politica dell'autogestione universale sono quelli che tutti conoscono: *democrazia, federalismo, decentralizzazione,* ecc.

3) Il ritornello degli autogerenti, è che il *potere* viene *sempre* dal basso. L'ideale è dunque la *democrazia diretta.* Ma la democrazia diretta non è possibile che nei gruppi elementari e poco numerosi. Non appena appare il *numero degli individui* e la *complessità sociale, il potere* deve avere una certa consistenza nella sua natura e nella sua durata. E' il

[1] *La C.F.D.T. e l'autogestione* di Edmond Maire, Alfred Krumnov e Albert Detraz, Cerf, 1973.

[2] Fayard, 1973.

problema da risolvere, dunque il problema della autogestione, ma in ogni caso il problema dell'organizzazione sociale. L'augurio, o la volontà dei partigiani dell'autogestione, è che il potere sociale emani sempre effettivamente da coloro sui quali deve esercitarsi, e che non possa mai sfuggire alla loro volontà.

4) Estesa a tutta la società, l'autogestione ha comunque per punto di applicazione privilegiato, l'economia. Per questo, la si può considerare *ad libitum* come *comunista,* o al contrario come *anti-comunista.*

E' comunista dato che vuole liberare i lavoratori dalla alienazione capitalista e, per fare ciò, intende sostituire la proprietà privata dei mezzi di produzione con la proprietà « *sociale* ». Se è vero, secondo Marx, che il comunismo può essere riassunto nella abolizione della proprietà privata, l'autogestione è dunque tipicamente comunista.

E' però *anticomunista* in relazione al senso che il vocabolo « *comunista* » ha assunto in URSS e nei partiti « comunisti ». Infatti, in questo comunismo ufficiale, il *potere* economico non procede più dal basso. E' diventato statale, tirannico, burocratico ecc. Insomma, ha soppresso la libertà, mentre l'autogestione vuole il *socialismo nella libertà.*

Un nuovo vocabolo per vecchie idee

Non occorre avere una conoscenza approfondita della storia delle idee politiche e sociali degli ultimi due secoli per ritrovare nel movimento autogerente idee vecchissime (ed è la ragione per la quale non si sa mai quando si parla di socialismo se si deve parlare di idee nuove o di idee vecchie).

Tutto il socialismo francese dall'inizio del XIX secolo è associazionista. Potremmo dirlo autogerente. Anche dopo il 1848, il marxismo non soffocherà mai completamente questo aspetto del socialismo francese.

Nel 1895, nella *Rivista socialista,* Jaurès, abbozzando i tratti dello Stato socialista futuro, vedeva due possibili direzioni: amministrativa o corporativa. Scriveva:

« O la nazione farà di ogni ramo d'industria una amministrazione e la produzione sarà amministrativa, oppure delegherà la proprietà effettiva e l'uso dell'apparecchiatura industriale a gruppi professionali, a certe condizioni determinate e la produzione sarà corporativa ».

E' alla seconda formula — la miniera ai minatori — che dava la sua preferenza. Non voleva che lo Stato socialista fosse quello *« della costrizione, della burocrazia, dei monopoli ».* Fondamentalmente ostile al funzionarismo, arriva a dire: *« Piuttosto l'anarchia che il dispotismo qualunque esso sia »,* e conclude *« la giustizia è per noi inseparabile dalla libertà ».*

C'è anche tutta la filiazione anarchica o anarchizzante. A cominciare, beninteso, da Proudhon: e continuando con tutti gli anarchici russi. Nella rivista *Autogestione e socialismo* [3] si troverà una abbondantissima documentazione a questo proposito.

Senza andare a cercare tanto lontano, accontentiamoci di raccogliere qualche tipica citazione nella molto classica *Storia delle dottrine economiche* di Gide e Rist:

— *« La perfezione economica è nell'indipendenza assoluta dei lavoratori, come la perfezione politica è nella indipendenza assoluta dei cittadini* (*Proudhon nel* La rivoluzione dimostrata dal colpo di Stato).

— *« L'associazione che pone un termine all'antagonismo non ha ancora trovato il suo vero volto. E' diventata particolare. Le associazioni particolari hanno lottato tra di loro. L'antagonismo non ha potuto dunque aver fine. Sparirà il giorno in cui l'associazione sarà diventata universale »* (*Nella* Esposizione della Dottrina di Saint-Simon).

— (La libertà non è un « diritto » ...) *« essa consiste nel potere dato all'uomo di esercitare, di sviluppare le sue facoltà, sotto il dominio della giustizia e sotto la salvaguardia della legge » (Louis Blanc).*

« La libertà senza il socialismo, è il privilegio, l'ingiustizia; e il socialismo senza libertà è la schiavitù e la brutalità » (Bakounine, opere, T.I. p. 59).

Molto più vicino a noi, un marxista poco conformista ha scritto:

[3] *Autogestion et socialisme* - 12, Avenue du Maine, 75015 Paris.

« Solamente l'organizzazione autonoma del mondo del lavoro potrà opporsi efficacemente a questa minaccia (la tirannia dello Stato) (...) Si tratta dunque molto meno di dare una mano per "socializzare", "nazionalizzare" e "statizzare" a tutta forza che di dare a questa costruzione "collettivista" che si sta elaborando — vuoi sotto l'egida di una burocrazia statale, vuoi sotto l'impulso del capitalismo burocratico, vuoi anche sotto la spinta dei tecnici stessi — uno spirito realmente collettivo e comunitario, un anima che fa difetto in questo "calcestruzzo" burocratico, un impulso veramente umano » (Lucien Laurat, Il Manifesto comunista del 1848 e il mondo contemporaneo *ed. Self, 1948).*

Tutti questi propositi illustrano bene l'*aspirazione autogerente* e dimostrano che quest'ultima è sempre esistita.

In quanto al diverbio che oppone oggi socialisti e comunisti per l'autogestione, lo si spiegherebbe bene con una battuta di Peguy che dice che tutto comincia in *mistica* per finire in *politica.* Infatti, si potrebbe anche dire che, nelle rivoluzioni moderne, tutto comincia in *autogestione comunitaria* e finisce in *« calcestruzzo » burocratico.*

Non dimentichiamo d'altronde che il « soviet » è una cellula autogestita. La Rivoluzione che comincia, è *« i soviets dappertutto »*. Ma i soviets dappertutto, sono l'anarchia. Si esce dall'anarchia con la dittatura — rivoluzionaria o antirivoluzionaria, comunista o anti-comunista — ma sempre dittatura. Il trotskismo, è la rivoluzione permanente che vorrebbe salvare l'autogestione. Lo stalinismo, è la rivoluzione installata al potere, che governa le masse con il partito e la polizia.

Il comunismo jugoslavo, al quale ci si riferisce talvolta per dimostrare la possibilità dell'autogestione, non ne è affatto una immagine probante. Tutte le testimonianze concordano su questo punto. Che siano o no favorevoli all'esperimento jugoslavo, tutti riconoscono che tra tutto quanto evoca il vocabolo « autogestione », — sia sul piano economico che sul piano sociale, — e quanto è stato realizzato in Jugoslavia, esiste tutto un mondo (di differenze). Il significato dell'esperienza jugoslava, è un rifiuto di allinearsi al modello sovietico.

Si tratta dunque di un rifiuto del comunismo ortodosso. I risultati ottenuti sono soprattutto di ordine politico. Comportano conseguenze economiche e sociali importanti, ma la cui nota dominante è molto più quella del liberalismo e dell'economia di mercato che quella del socialismo autogerente.

L'autogestione rimane, a tutt'oggi, nel campo dell'utopia, anche se le aspirazione alle quali corrisponde sono più simpatiche di quelle del comunismo ortodosso. Per capire ciò che essa ha di utopico, si potrà leggere il libro di Albert Garand, l'*Autogestione* (France-Empire, 1974).

Vocabolo e idea alla deriva

In verità, nessuno sa più che cosa è il socialismo che, guadagnando indefinitamente in estensione, ha perso proporzionalmente in comprensione.

Proudhon, in una delle sue feroci battute di spirito di cui ha il segreto diceva: *« Il socialismo non è nulla, non è mai stato nulla, non sarà mai nulla »*. Ma non è anche il tutto? E allora che cosa è questo tutto che non è nulla oppure questo nulla che è tutto?

Nel mondo libero, la forza del socialismo è quella di essere un partito di opposizione. Si definisce come il contrario di quanto non è. Il socialismo, è ciò che non è capitalismo, che non è liberalismo, che non è individualismo, ecc. Meglio ancora, è anche quello che non è il comunismo. In breve, è il regime ideale dove non si troveranno più tutti i difetti dei regimi esistenti.

Questo regime ideale, lo hanno riferito per decenni a quello in cui la proprietà privata sparisce. Oggi, non si osa più invocare questo riferimento per via dell'esempio del comunismo. E allora, si sostituisce praticamente la dottrina con pii desideri che i tecnici della finanza hanno per compito di tradurre in sapienti modelli. Diciamo che esistono i politecnici socialisti e quelli che non lo sono. Sono le loro professioni di fede che fanno conoscere la loro dottrina. Essendo soluzioni sofisticate proposte per risolvere i problemi dell'impiego, del danaro, della crescita, ecc. nessuno potrebbe sapere quello

che è o non è socialista nelle soluzioni proposte, senza metterci una etichetta per comunicarcelo.

Quello che è sicuro, è che ogni qualvolta si esce dalla battaglia politica, il socialismo confessa il suo disincanto. Il suo ideale è perfettamente chiaro; è la libertà, l'uguaglianza e la fraternità, tanto nella vita economica come nella vita politica. La felicità, insomma, che è forse un idea nuova, però da duecento anni, e che non si sa come realizzare.

Ogni volta che il socialismo tenta di uscire dal vago della sua opposizione sentimentale ed elettorale alla realtà politica, non trova che tre direzioni, che gli fanno ugualmente paura:

— la direzione « *fascista* » la quale, in Europa, non ha più alcun senso dopo l'ultima guerra (ma che continua ad averlo fuori dell'Europa);

— la direzione « *di sinistra* », che seduce facilmente i giovani per quanto ha di generoso, ma che non sfocia in nessuna forma istituzionale; è in breve la tendenza anarchica o trotskista, che ha molteplici aspetti alcuni dei quali si ritrovano nella corrente autogerente;

— la direzione « *comunista* », che ha dalla sua parte la logica delle idee e dei fatti. La logica delle idee, perché il comunismo è il solo socialismo coerente, se il socialismo è prima di tutto la condanna della proprietà capitalista. La logica dei fatti, perché di fronte ad una Europa sconnessa dalla guerra, il comunismo sovietico è la sola forza politica pronta ad assumerne la rinascita. La natura odia il vuoto. Il vuoto europeo chiama la potenza sovietica.

Di queste tre direzioni, è l'ultima quella che attira più fortemente il socialismo. Solamente quanti credono la logica della ragione più forte della logica della vita possono stupirsene. Il socialismo seduce per via della sua promessa di libertà, di uguaglianza e di fraternità, ma a sua volta è lui stesso sedotto dalla forza. L'URSS lo attira perché è lo Stato più potente, quello che ha il più forte esercito del mondo.

Di fronte al comunismo, il socialismo è solamente una parola, e una idea alla deriva. Troverà un giorno la sua strada? E' possibile ma oggi niente lo fa supporre.

Capitolo XIII

I DUE INTERROGATIVI DI SCHUMPETER:

— *Può il capitalismo sopravvivere?*

— *Può il socialismo funzionare?*

XIII

Quando si considera l'evoluzione della società da due secoli in qua, e cioè dall'epoca della rivoluzione industriale, la si può iscrivere nei rapporti del *liberalismo* (o del *capitalismo*) e del *socialismo,* con, scritta in grossi caratteri, la constatazione del *regresso permanente del liberalismo* (o del capitalismo) e l'*avanzata concomitante del socialismo.*

Si potrebbe dire, schematicamente, che all'inizio del XIX secolo, la società è, tanto nelle *idee* quanto nei *fatti,* al 90% liberal-capitalista e al 10% socialista; invece in questa fine del XX secolo è, tanto nelle idee quanto nei fatti, al 90% socialista e al 10% liberal-capitalista. Ognuno di noi può modificare queste percentuali a proprio piacimento, ma la curva dell'evoluzione non è assolutamente contestabile.

Di fronte a questa situazione, si è indotti a porre delle domande. Ma si fa fatica a porle. Perché non si arriva a percepire esattamente quello che si vuole sapere.

Alla riflessione, due idee semplici appaiono subito:

— La prima, è che ci si interroga sull'*avvenire.* L'analisi verte *su quanto esiste,* e cioè sul presente, visto e comparato alla luce della *storia,* dunque del *passato.* Ma la preoccupazione concerne il futuro. Dove andiamo?

— La seconda idea s'impone allora immediatamente allo spirito: il futuro è inscritto nella curva dell'evoluzione che lo annuncia. Ogni previsione è necessariamente estrapolazione. Ma l'esperienza, a questo punto, corregge immediatamente la

prima intuizione. Sappiamo, infatti, che l'avvenire è sempre sconosciuto e che le semplici estrapolazioni sono sempre smentite. Che si invochi o no la dialettica, esiste nel presente una moltitudine di dati che ci sfuggono. Qualsiasi cosa debba succedere domani, non possiamo né predirlo, né certamente prevederlo. In ogni modo, la realtà sarà diversa dalle immagini che possiamo farcene, perché queste ultime ci sono fornite dal riassunto del passato che noi ci costruiamo, attraverso la nostra visione del presente.

Però è un dato di fatto che essendo lo spirito portato a semplificare i problemi, l'alternativa si presenta oggi comunemente sotto forma di *capitalismo o socialismo* (adopereremo d'ora in poi il vocabolo « capitalismo » anziché « liberalismo » per non complicare le cose). Questa semplificazione non si spiega solamente con la tendenza dello spirito umano a ridurre a due termini di un problema — « oppure », — per far sì che sia resa possibile una scelta in vista dell'azione, ma si spiega ugualmente con la doppia considerazione del *passato e del presente*: del *passato* visto che — e lo abbiamo detto — i due ultimi secoli rivelano una relazione di confiltto permanente tra le due maggiori forze del capitalismo e del socialismo; del *presente* ugualmente visto che, nel vocabolario tramandato, il mondo attuale è diviso in due campi, il campo capitalista e il campo socialista.

Se ci si attiene a questa visione semplificata della realtà, si è allora indotti a porsi una domanda, e una sola: *chi prevarrà tra il capitalismo e il socialismo?* A meno che, molto più logicamente ancora, ci si ponga la domanda: *quando è che il socialismo si sostituirà totalmente e definitivamente al capitalismo?*

In realtà, queste domande sono poste raramente, eccezion fatta tra i comunisti, per i quali la risposta va da sé (per lo meno quanto al trionfo del socialismo, o in quanto alla data). L'opinione media è più prudente. Il suo riserbo viene dal fatto che il socialismo non è più solamente il modello ideale e vago ove si potevano sistemare tutte le virtù che si negano al capitalismo. Il socialismo esiste. Ci sono regimi socialisti, paesi socialisti. Quanto se ne conosce non permette più una visione manichea del mondo secondo la quale il *male,* incarnato dal *capitalismo* dovrebbe far posto, prima o poi, al *bene,* incarnato dal *socialismo.*

D'altronde, se si vuole opporre l'universo socialista all'universo capitalista, ciascuno di questi universi offre una così grande varietà di modelli, che non si sa più molto bene quale è il comune denominatore dei regimi che si dicono o che si denominano sia socialisti che capitalisti. Meglio ancora, i due paesi che incarnano il più puro socialismo e il più puro capitalismo; l'URSS e gli Stati Uniti, se sotto parecchi aspetti sono i due modelli più opposti l'uno all'altro, sono, sotto altri aspetti, i due modelli i più vicini l'uno dall'altro. L'equilibrio del terrore che esiste tra le due superpotenze è forse solamente una fase di attesa prima del conflitto finale che farà sparire una delle due? Oppure nasconde qualche connivenza segreta tra tendenze che si riconoscono identiche nella loro intima essenza, e che sono pronte ad accantonare le loro divergenze superficiali, per meglio dividersi l'impero del pianeta?

Le leggi eterne della politica, quelle della forza, della astuzia, del macchiavelismo sembrano di gran lunga avere la meglio — a livello russo-americano — sull'ideologia sociale. L'uomo della strada occidentale ha grandi difficoltà ad agganciare le sue aspirazioni di giustizia, di uguaglianza, di libertà e persino di felicità, sia al capitalismo, di cui gli Stati Uniti gli forniscono l'immagine, sia al socialismo, come lo si intende in URSS e, se due secoli di opposizione al capitalismo liberale (considerato come il regime al potere) continuano ad ornare il socialismo delle virtù di un regime « *utopico* » (cioè che non esiste in alcun luogo), sessanta anni di socialismo sovietico rafforzati da trenta anni di un socialismo sparso in metà Europa e in un terzo del nostro pianeta, lasciano perplessa una massa di brava gente che aveva creduto che la scomparsa del capitalismo avrebbe comportato *ipso facto* la realizzazione di tutte le loro speranze.

E' per questo che diciamo che se l'alternativa *capitalismo o socialismo* continua sempre a porsi alla mente di tanta gente,

non si sa troppo bene però quali domande precise si pongono a partire da questa alternativa.

Le due questioni di J. Schumpeter

Tra le centinaia di libri che ha suscitato l'alternativa *capitalismo o socialismo,* uno dei più suggestivi è certamente quello di J. Schumpeter: *Capitalismo, socialismo e democrazia.*

Joseph-Alois Schumpeter era nato in Austria nel 1883. Dopo essersi imposto prestissimo come il capo della « scuola austriaca », emigrò negli Stati Uniti dove insegnò ad Harvard dal 1932 fino alla sua morte, sopravvenuta nel 1950. E' nel 1942 che pubblica *Capitalism, Socialism and Democracy* che ottiene un vivo successo. Nel 1946 lo ripubblica con qualche aggiunta. Gaël Fain lo traduce in francese nel 1951, presso Payot, con un allegato su « *La marcia al socialismo* », che è uno degli ultimi testi di Schumpeter sulla questione (forse l'ultimo). Il libro è stato ripubblicato nel 1972.

Capitalismo, socialismo e democrazia comprende quattro parti:

I) La dottrina marxista

II) *Il capitalismo può sopravvivere?*

III) *Il socialismo può funzionare?*

IV) Socialismo e Democrazia.

Sono le due domande delle parti II e III che riteniamo particolarmente significative. Poste fin dal 1942 (data della pubblicazione del libro, cioè risalenti agli anni precedenti alla guerra, che sono quelli della grande crisi americana e delle sue conseguenze), rimangono singolarmente attuali. In effetti, oggi come trenta o quaranta anni fa, le due questioni che suscita l'alternativa *capitalismo o socialismo* non sono tanto « *il socialismo sostituirà il capitalismo?* » oppure « *quando il socialismo sostituirà il capitalismo?* » quanto invece « *il capitalismo può sopravvivere?* » e « *il socialismo può funzionare?* »

Che Schumpeter si sia posto queste domande all'epoca nella quale se le è poste, dimostra una intelligenza straordinariamente acuta. Ancora oggi, le sue riflessioni costituiscono forse il miglior filo conduttore per ritrovarsi nei meandri di questo difficilissimo problema. Perché? Perché egli ha capito benissimo che non eravamo di fronte ad un problema economico quanto ad un problema di civiltà. Notiamo d'altronde che il problema non comporta per lui due termini ma tre: *capitalismo* e *socialismo,* ma anche *democrazia.* Capitalismo e socialismo sono di competenza dell'economia politica; democrazia è di competenze della politica. Capitalismo, socialismo e democrazia, sono d'altra parte realtà complesse, che non si saprebbe dissociare dai valori ai quali sono collegate.

Nella sua breve « avvertenza preliminare », il traduttore Gaël Fain riassume benissimo l'essenziale dell'opera:

« *La seconda e la terza parte:* "può sopravvivere il capitalismo?" *e* "può funzionare il socialismo?" *nelle quali Schumpeter espone la sua tesi fondamentale, suffragata da una imponente argomentazione sociologica, economica e storica, costituiscono in modo evidente il cuore stesso dell'opera. Questi quindici capitoli formano in realtà, un tutto completo, nel quale il gran liberale che fu Schumpeter si è indotto a predire a malincuore la scomparsa del regime dell'iniziativa privata, ed a prevedere l'avvento di un regime di centralizzazione socialista il quale — senza alcun dubbio e come lo confermano d'altronde chiaramente parecchi brani del suo libro — gli ripugnava profondamente e, per così dire, in modo congeniale (ciònondimeno Schumpeter non aveva rinunciato alla speranza di una sopravvivenza del capitalismo, diciamo per mezzo-secolo o poco più, per lo meno negli Stati Uniti).*

« *La quarta parte,* "Socialismo e Democrazia", *può essere caratterizzata come un saggio di scienza politica nel quale l'autore, scostando rispettosamente (alla maniera di Vilfredo Pareto), i veli ideologici di cui si coprono i partiti politici, cerca di dimostrare che i principî e i programmi non sono altro che scalini di cui si servono i professionisti della politica per accedere ai posti di comando. Avendo caratterizzato la*

democrazia come il regime nel quale la conquista del potere è realizzata secondo criteri "concorrenziali" (lotte elettorali), Schumpeter si chiede se un tale metodo di selezione dei capi rimarrà applicabile dopo l'eventuale trionfo del socialismo, e la sua conclusione, per non essere totalmente negativa, è però impregnata (se ci si riferisce nuovamente a Vilfredo Pareto) di un profondo scetticismo, attenuato però da certe speranze basate sulla evoluzione "legalitaria" del laburismo inglese ».

In breve, Schumpeter è pessimista. Questo liberale non crede all'avvenire del liberalismo. Non è questa certamente una posizione molto originale. L'abbiamo detto già parecchie volte. Tutti i classici del liberalismo credono, esplicitamente o implicitamente, alla durata limitata del capitalismo. Perché? Sempre per la medesima ragione: perché il motore del capitalismo è il profitto, e perché la concorrenza tende a sopprimere il profitto. Quest'ultimo è rilanciato dal progresso tecnico, ma ci sarà un termine a questo progresso. Schumpeter riprende questo ragionamento, in chiave più moderna e più scientifica, ma senza modificarlo sostanzialmente. L'evoluzione della produzione verso i monopoli e gli oligopoli, e il costo sempre crescente degli investimenti, sono soltanto ragioni per delineare la fine del capitalismo a più o meno lungo termine.

L'originalità di Schumpeter non è qui. Lui stesso, del resto, non avrebbe creduto che a metà, all'auto-distruzione del capitalismo attraverso le vie del liberalismo *economico* — perché, dopo tutto, noi non sappiamo ciò che ci riservano il progresso tecnico e l'innovazione che, fino ad oggi, non sono mai mancati — ma è il liberalismo *politico* che rode il capitalismo e che finirà con l'abbatterlo. Le pagine che dedica alla analisi *sociologica* del capitalismo sono impressionanti. Lungi dall'essere invecchiate, sembrano accordarsi ancor meglio all'Occidente, e in particolare alla Francia di oggi, che non all'America del 1940. I due capitoli nei quali descrive l'atmosfera sociale del capitalismo in disfacimento (pp. 194-222 dell'edizione del 1972) sono di una lucidità senza uguali, specialmente nel giudizio che egli dà degli *intellettuali*. Qualche citazione ci permetterà di farcene un idea:

« ... A differenza di qualsiasi altro tipo di società, il capitalismo, per via della logica stessa della sua civiltà, ha per effetto inevitabile quello di educare e di sovvenzionare i professionisti dell'agitazione sociale ... ».

« ... Gli intellettuali sono effettivamente persone che manipolano il verbo *scritto o parlato, e che differenziano dagli altri scrittori o oratori per il fatto che non si assumono alcuna responsabilità diretta in ciò che concerne gli affari pratici ... ».*

« ... Da un lato, dunque, la libertà di discussione pubblica, implicando la libertà di corrodere le basi stesse della società capitalista, si impone inevitabilmente alla lunga. Dall'altro, il gruppo intellettuale non può fare a meno di corrodere, perché vive delle sue critiche e non può affermare la sua posizione se non a colpi di banderilla; infine, la critica giorno per giorno delle persone e degli avvenimenti, deve, in una società dove niente è più tabù, degenerare fatalmente in critica delle classi e delle istituzioni ... ».

« ... Una delle caratteristiche più importanti degli ultimi stadi della civiltà capitalista, consiste nell'espressione vigorosa dell'apparato educativo e, in particolar modo, della facilità date all'insegnamento superiore (...). D'altronde tutti questi maturati e diplomati, disoccupati, o male occupati, o da non poter occupare, sono respinti verso mestieri le cui esigenze sono meno precise e nei quali valgono soprattutto le attitudini o i talenti di un ordine differente. Gonfiano le file degli intellettuali, nel senso stretto della parola, è cioè di quelli senza legami professionali, il cui numero, di conseguenza, cresce smisuratamente. Entrano in questo esercito con una mentalità fondamentalmente insoddisfatta. L'insoddisfazione genera il risentimento. E questo prende frequentemente la forma di quella critica sociale che (...) costituisce in tutti i casi — ma specialmente in presenza di una civiltà razionalista e utilitaristica — l'attitudine tipica dello spettatore intellettuale verso gli uomini, le classi e le istituzioni ».

Una trentina di pagine sono del medesimo tenore. Dimostrano che Schumpeter non è solamente un economista, ma

che è anche uno psicologo e un sociologo. Ripetiamolo: se annuncia la fine del *capitalismo* non è per ragioni tecniche, ma per ragioni politiche e sociali. E' un liberalismo diventato *licenza senza freno* che corrode la società detta capitalista, e deve portare alla sua caduta, alla sua caduta nel *socialismo.*

Ma *il socialismo può funzionare?* « *Certamente, lo può* » risponde Schumpeter. Però che cosa dobbiamo intendere per « *socialismo* »? « *Per società socialista,* dice Schumpeter, *indicheremo un sistema istituzionale nel quale una autorità centrale controlla i mezzi di produzione e la produzione stessa, oppure anche (...) nel quale gli affari economici della società dipendono, in principio, dal settore pubblico e non dal settore privato* ». Questa definizione è vasta e, se la si accetta alla lettera, si può dire che la società europea attuale (se non la società americana) è già in gran parte socialista. Effettivamente, funzione. Funziona bene? Funziona bene, oppure in modo sufficiente, nella misura in cui non è ancora totalmente socialista, il « *controllo dei mezzi di produzione e della produzione stessa* » non essendo la gestione diretta della produzione con l'abolizione radicale delle proprietà private.

Noi abbiamo oggi una esperienza che mancò a Schumpeter, nel 1940. Ma egli previde molto esattamente l'avvenire. « *Per quanto mi riguarda,* scrive, *non posso, date le condizioni della vita moderna, rappresentarmi una organizzazione socialista se non sotto la forma di un apparato burocratico gigantesco e tentacolare* ». A suo parere, questo apparato può funzionale. Tuttavia, si vede male il tipo di società a cui corrisponderebbe. Di fronte a questo problema Schumpeter esita. Non possiamo seguirlo nelle sue analisi che sono, alla fin fine, analisi di società ipotetiche. Il suo gran merito è quello di aver visto molto chiaramente che non sono più due tipi di *economia* a trovarsi di fronte, (capitalista e socialista), ma due tipi di *società politica,* due tipi di *civiltà.* Ed è per questo che non parla solamente di *capitalismo* e di *socialismo,* ma anche di *democrazia,* senza poter d'altronde stabilire se il socialismo è o non è democratico per natura, il tutto dipendendo dalla concezione che ci si fa della democrazia.

Ritorno alle idee semplici

Rispetto a Schumpeter, abbiamo l'immenso vantaggio di trenta anni di una esperienza socialista generalizzata. Non si tratta più dei primi anni della Rivoluzione russa che si potevano interpretare come si voleva, perché si trattava di un periodo rivoluzionario e di un regime allora all'inizio. Adesso, l'URSS è, con gli Stati Uniti, la più grande potenza politica del mondo. Le democrazie popolari dell'Est europeo hanno avuto a disposizione per sistemare il loro sistema economico, il medesimo tempo delle democrazie liberali dell'Ovest. Decine di Stati, in Asia e in Africa vivono sotto regimi socialisti. Si possono dunque fare paragoni e rispondere alle due semplici domande seguenti:

— *In concreto,* che cosa differenzia il socialismo dal capitalismo?

— In che cosa il socialismo è *superiore* al capitalismo?

Le risposte a queste domande permetteranno forse di dare nuove risposte alle domande poste da Schumpeter.

1) *Quello che concretamente differenzia il socialismo dal capitalismo* è la *pianificazione* centralizzata dell'economia con l'*abolizione della proprietà privata* dei mezzi di produzione (questa abolizione non è ancora sempre totale, ma quanto meno lo è nei settori finanziario e industriale). E' dunque lo *Stato* che è il padrone assoluto della produzione e della ripartizione. Il riferimento ideologico è sempre il *marxismo,* anche se comporta scuole diverse a secondo dei paesi.

E' caratteristico che il *socialismo applicato* di questa fine del XX secolo, è quello che si richiama alla principale corrente storica in opposizione ma in filiazione del capitalismo liberale. I legami che esistono storicamente tra il socialismo e il capitalismo liberale, specialmente nella coppia Ricardo-Marx, si perpetuano dunque oggigiorno. L'ideologia laburista e materialista è comune alle due grandi concezioni rivali e opposte dell'economia.

2) Sopprimendo la *proprietà capitalista* o, per lo meno il *potere capitalista* sulla produzione, *il socialismo si vantava di liberare i lavoratori dall'alienazione capitalista.* Ma, forse esso

li libera da questa alienazione, per sottometterli all'*alienazione burocratica.* Si vantava di sopprimere le *ineguaglianze* nei redditi. Ma le ineguaglianze che istituisce sono del medesimo ordine. Si vantava di *elevare il livello di vita* generale al di sopra di quello dei paesi capitalisti. Però è ben lontano da raggiungere questo livello di vita. Si vantava di guidare la società verso il *deperimento dello Stato.* Ma in nessuna altra parte lo Stato è così potente come nei regimi socialisti. In modo generale, si vantava di assicurare maggior giustizia, più uguaglianza, più libertà, più prosperità. Ma fallisce su tutta la linea. Se si prende il paese che è in testa agli altri, l'URSS, lo si vede dotato di un esercito estremamente forte, di industrie di punta e di industria pesante molto potente, ma assicurando agli individui un livello di vita inferiore a quello dei paesi capitalisti in quanto ad agiatezza e soprattutto in quanto a libertà. E' un regime dittatoriale e poliziesco che è agli antipodi di quello che sognano quelli che, nei paesi capitalisti, pongono le loro speranze nel socialismo. Inoltre, il monopolio dell'informazione crea uno stato d'animo generalmente nazionalista e imperialista, come quello sempre condannato dai socialisti dei paesi capitalisti. Infine, milioni di persone che hanno dovuto pagare con la loro vita o la loro libertà l'edificazione di questo regime, sono una contro-testimonianza dell'etica umanista di cui si valgono i socialisti occidentali.

Questi fatti, dissimulati o negati per lunghi anni, sono ora conosciuti dal grande pubblico. *Arcipelago Gulag,* di Solgenitzin, ha aperto gli occhi ai più increduli. Ne risulta un gran turbamento negli spiriti i quali, vogliamo ripeterlo, non sanno più come porre la domanda dei rapporti tra capitalismo e socialismo.

Ritorniamo però alle due domande di Schumpeter per vedere quali risposte possono comportare oggi.

Innanzitutto: « *Il capitalismo può sopravvivere*? » No, rispondeva Schumpeter: è condannato, a più o meno lunga scadenza. Dopo trent'anni, questa risposta deve essere attenuata. Il capitalismo di cui parla Schumpeter, non può sopravvivere, e di fatto, è già morto: in questo senso, che si tratta di

un certo tipo di società che, in fondo, è la società del XIX secolo. Questa società è sparita per l'essenziale ma il verdetto di Schumpeter deve essere rettificato su due punti. Da un lato, come Stuart Mill e anche come Ricardo, egli pensa confusamente che le *innovazioni* a venire non saranno più né abbastanza numerose né abbastanza caratteristiche da alimentare il motore del profitto e che, nella misura in cui fossero importanti, esigerebbero tali capitali e un tale controllo di mercato che traboccherebbero dal quadro dell'economia di mercato. D'altro lato egli considera che la critica sociale permanente finirà per sottomettere tutte le attività economiche a una burocrazia tanto invadente che soffocherà le attività libere. Ma su questi due punti, l'evoluzione non è stata esattamente quella che egli prevedeva.

Per quanto riguarda le innovazioni, hanno continuato ad avere il loro ruolo animatore del capitalismo. Le rivoluzioni dell'elettronica e dell'informatica, le mille e una scoperte scientifiche, l'energia petrolifera e nucleare, hanno suscitato innumerevoli imprese e moltiplicato gli scambi. Infatti, il gigantismo si è rivelato compatibile con il capitalismo e d'altronde, questo gigantismo ha esso stesso generato una quantità infinita di piccole e medie imprese, a monte ad a valle delle grandi unità tecniche e finanziarie della produzione. In un certo modo dunque, si potrebbe sostenere che mai il capitalismo è stato così vivo come dopo l'ultima guerra.

Per quanto concerne la burocrazia, è un fatto certo che sia diventata una vera piaga sociale; ma non si può che constatare che non è ancora riuscita a soffocare completamente la libertà economica. I problemi che pone si collegano alla seconda domande di Schumpeter.

« *Il socialismo può funzionare?* ». Si, rispondeva Schumpeter, perché se il socialismo è la burocrazia, lo statalismo ed eventualmente la dittatura, non si vede il perché non potrebbe funzionare. Difatti, funziona. Ma per limitarci all'URSS e alle democrazie popolari europee, esso funziona proprio male. E' esatto che la onnipotenza dello Stato può creare dei regimi politicamente e militarmente forti, ma le immagini

della felicità che accompagnavano il socialismo tanto sognato dai contestatori del capitalismo sono contraddette dalla realtà del socialismo al potere.

La *burocrazia,* in particolare, non ostacola solamente le libertà civiche, ma paralizza anche l'attività economica fino a un punto che si è ben lontano dal raggiungere nei paesi capitalisti. Questo punto è molto importante. Si potrebbe pensare che Schumpeter avesse forse ritenuto che una pianificazione centrale dell'economia, se si fosse rivelata pesante per le libertà individuali, avrebbe per lo meno avuto il vantaggio di spingere fino al massimo le virtù dei monopoli capitalisti. Però risulta che, salvo forse per le industrie che sono direttamente al servizio dello Stato e della sua potenza, la burocrazia del monopolio sovietico è una causa permanente di ritardo nello sviluppo economico. Mancando la libertà e la proprietà, la produzione e gli scambi sono paralizzati, per lo meno a livello dei beni intermedi e dei beni di consumo. Ne risulta un *mercato parallelo* al mercato ufficiale il quale, o autorizzato, o clandestino, dà la dimostrazione che la socializzazione integrale non è cosa possibile. Questo mercato parallelo non è solamente importante per il posto considerevole che occupa nei regimi socialisti; è anche molto importante dal punto di vista della teoria economica. Dimostra infatti l'intimo collegamento che esiste tra la *libertà* e *l'attività* economica. Dimostra anche che la tendenza socialista a moralizzare l'economia con la soppressione della concorrenza e del mercato sfocia in una immoralità di gran lunga superiore, tutte le attività parallele essendo, per definizione, fraudolenti, e creando tra i partecipanti (cioè praticamente tutti), una rete di sospetti di cui ricatti e denuncie sono la trama. In breve, l'*etica* di una economia socializzata e burocratizzata, lungi dall'essere superiore a quella di una economia liberale e concorrenziale, come sembra essere in teoria, è in pratica molto inferiore ad essa.

Conclusione

Che cosa concludere da tutto questo?

Molte conclusioni possono essere tratte, e ciascuno è libero di trarre le proprie. Per conto nostro, più che conclusioni vere e proprie, vorremmo proporre qualche riflessione.

1) Capitalismo e socialismo si oppongono, ma tra di loro esiste, per lo meno per quanto concerne il socialismo marxista, una somiglianza che è l'*ispirazione produttivista e materialista.* Marx, lo abbiamo visto, si pone nell'ambito del capitalismo classico, e soprattutto del capitalismo di Ricardo. Se annuncia il futuro rovesciamento dialettico del capitalismo al comunismo, è con ammirazione non dissimulata per la fase capitalista. A questo proposito conosciamo quanto scrive nel *Manifesto*:

« La borghesia (...) per prima, ha dimostrato di che cosa era capace l'attività umana; ha creato ben altre meraviglie che le piramidi d'Egitto, gli acquedotti romani, le cattedrali gotiche; ha portato a buon fine tante altre spedizioni oltre alle invasioni e le crociate (...). La borghesia ha sottomesso la campagna alla città. Ha creato città enormi, ha prodigiosamente aumentato la popolazione delle città rispetto a quella delle campagne, e così facendo, ha strappato gran parte della popolazione all'abbrutimento della vita dei campi (...). La borghesia, nel corso della sua dominazione di classe che conta appena un secolo, ha creato forze produttive più numerose e più colossali di quanto non fecero tutte le generazioni passate messe insieme, ecc. ».

Questa ammirazione di Marx per la borghesia (il capitalismo) la ritroviamo nell'ammirazione dell'URSS per gli Stati Uniti. Il rifiuto che molti spiriti colti oppongono oggi sia al capitalismo che al socialismo, corrisponde al sentimento confuso, ma giusto, che la nostra civiltà non deve lasciarsi dominare dall'economia, qualunque sia il sistema economico contemplato.

2) Se esiste una radice comune tra capitalismo e socialismo (marxista), non si potrebbe dar ragione ad alcuno dei due perché identicamente errati o nocivi sul piano economico. Il capitalismo liberale ha il torto di voler estendere il liberalismo a tutta la società, ma vede giusto considerando che l'*attività economica è normalmente legata alla libertà;* l'autorità *politica*

dovendo, dal canto suo, regolamentare questa libertà per non farla andare contro i fini superiori dell'uomo e della società. Il socialismo (marxista) da parte sua, è essenzialmente errato, confondendo il potere economico e il potere politico fino a raggiungere così un *totalitarismo materialista* che viola i fini superiori dell'uomo e della società, ostacolando la libertà economica in quello che ha di normale. A questo proposito, la formula dell'enciclica *Mater et Magistra* di Giovanni XXIII (1961) è fondamentalmente giusta [1]:

« Innanzitutto si deve dire che, nel campo economico, la priorità spetta all'iniziativa privata degli individui, sia che essi agiscano isolatamente, sia associati in diversi modi, alla ricerca di interessi comuni » (§ 51).

Si possono d'altronde citare i due capoversi seguenti:

« Ma per le ragioni già date dai nostri Predecessori, l'intervento del potere civile è, anche esso, necessario per promuovere una giusta crescita della produzione, per il progresso sociale, e a beneficio di tutti i cittadini ».

« Questo intervento dello Stato per incoraggiare, stimolare, coordinare, sostituire e integrare, poggia sul principio di "sussidiarietà", formulato dal Pio XI nella sua enciclica Quadragesimo Anno: *« E' comunque indiscutibile che non si saprebbe né cambiare, né scuotere questo così importante principio di filosofia sociale; così come non si può togliere ai privati, per trasferirle alla comunità, le funzioni di cui solo loro sono capaci di adempiere con la loro propria iniziativa, e con i loro propri mezzi: sarebbe commettere una ingiustizia e nel contempo intorbidire in un modo molto dannoso l'ordine sociale, il ritirare ai gruppi di ordine inferiore, per affidarle ad una collettività più vasta e di rango superiore, le funzioni che sono capaci di adempiere da se stessi. L'oggetto naturale di qualsiasi intervento in materia sociale è quello di aiutare i membri del corpo sociale, e non di distruggerli o di assorbirli » (§ 53).*

3) Se le scuole socialiste sono molto numerose, quello

[1] Traduzione e numerazione dell'*Azione popolare* (Spes 1962).

che in Occidente si chiama socialismo, si divide praticamente in due correnti principali; il *socialismo non comunista* e il *comunismo vero e proprio.*

Per quanto concerne il *comunismo* è pura illusione parlare di un sistema economico che si potrebbe molto semplicemente contrapporre al sistema capitalista. Il comunismo è una realtà politica incarnata, innanzitutto, nell'URSS, e che minaccia il mondo libero con la potenza delle sue armate e della sua propaganda. Questa potenza è oggi più forte di quanto non sia mai stata sul piano militare; ma è molto vulnerabile sul piano della propaganda, perché l'immagine paradisiaca che molti lavoratori e intellettuali si facevano del regime sovietico non esiste più, o è molto logorata. Anche tra quelli che si dicono ancora comunisti, numerosi sono quelli che rinnegano il comunismo sovietico, richiamandosi da un Marx russificato a un Marx ridiventato presumibilmente lui stesso o incarnato nel trotskismo, nel maoismo, nel castrismo o in qualsiasi altro « *rivoluzionarismo* », pretendenti tutti di voler assicurare la libertà di fronte al totalitarismo moscovita.

Per quel che riguarda il *socialismo non comunista,* mantiene fino ad un certo punto il vecchio prestigio di una opposizione alle ingiustizie del capitalismo liberale del XIX secolo, e si veste col nuovo prestigio di una opposizione al totalitarismo oppressivo del comunismo. La sua debolezza è di non aver alcuna dottrina generale della società, né alcuna teoria economica precisa; la sua permanente critica delle istituzioni, se talvolta può avere per risultato quello di riuscire a correggere certe ingiustizie, ha per effetto più generale quello di indebolire il corpo sociale spingendo all'inflazione e alla burocratizzazione, a scapito delle libertà creatrici. La sua permanente rivendicazione a favore dell'uguaglianza e della sicurezza genera, infatti, perpetue nuove inuguaglianze e una insicurezza generale. Il suo termine normale è sia il comunismo, che è la sua logica interna, sia un socialismo di stato tentacolare in decadimento, che forze esterne attirate dalla sua debolezza renderebbero verosimilmente poco durevole. Quello che si deve ben capire, infatti, è che se la socializzazione ha

sempre un aspetto economico, è infine la società nel suo insieme che essa affronta. Ed è per questo che, nel suo discorso del 14 settembre 1952 al *Katholikentag* di Vienna, Pio XII pronunciava questa veemente dichiarazione:

« Si deve impedire alla persona e alla famiglia di lasciarsi trascinare nell'abisso ove tende a gettarle la socializzazione di ogni cosa, socializzazione al termine della quale l'immagine terrificante del Leviatano diventerebbe una orribile realtà. E' con estrema energia che la Chiesa lancerà questa battaglia dove sono in gioco valori supremi: dignità dell'uomo, e salvezza eterna per le anime ».

Pio XII aggiungeva anche:

« E' così che si spiega l'insistenza della dottrina sociale cattolica, in special modo sul diritto di proprietà ».

Visto che abbiamo pronunciato il nome di Leviatano termineremo riproducendo qualche brano di un articolo che gli consacrammo nel n. 149 di *Itinéraires* (gennaio 1971)[2].

« Quando Nietszche chiamava lo Stato *"il più freddo dei nostri freddi"*, pensava senz'altro al Leviatano.

« Hobbes, ha dato il nome di Leviatano al suo celebre trattato politico. Accontentiamoci di citare le poche righe con le quali Bertrand de Jouvenel termina il capitolo che gli dedica nel suo libro sulla sovranità: *"Sembra che la lettura di Hobbes comporti un serio insegnamento per le nostre moderne democrazie. In tutta la misura con la quale il progresso sviluppa l'edonismo e il relativismo morale, e dove la libertà è concepita come il diritto di obbedire ai propri appetiti, la società non può sostenersi che con un potere molto forte. L'idea di libertà politica è collegata a tutt'altre tendenze".*

« Oggi il vocabolo *"socializzazione"* ha due sensi:

« — il primo, ovvio e tradizionale, è quello di *"passaggio al socialismo"*.

« — il secondo, introdotto da Teilhard de Chardin, e propagato nella Chiesa da Giovanni XXIII in poi, è quello di *"sviluppo dell'interdipendenza delle attività umane a seguito del progresso tecnico"*.

[2] 4, rue Garancière, 75006 Parigi.

« La socializzazione, nel secondo senso, non è altro che il prolungamento della divisione del lavoro. Si traduce con una *"complessificazione"* crescente della organizzazione sociale e spinge alla concentrazione. I centri delle decisioni supreme si pongono a livelli sempre più elevati, e la sorte degli individui è sempre più sospesa a queste decisioni supreme.

« La socializzazione nel secondo senso della parola coincide con la socializzazione nel primo senso, e cioè sfocia necessariamente nel socialismo?

« No; essa porta al socialismo a causa della propria pesantezza, ma lo spirito può opporsi. Non è che nella misura con la quale, come dice bene Jouvenel, il progresso sviluppa l'edonismo e il relativismo morale e ove la libertà è concepita come il diritto di obbedire ai propri appetiti, che la socializzazione-complessificazione porta al socialismo, e cioè alla tirannia.

« Siamo trascinati su questa via e l'immagine di Leviatano si profila all'orizzonte.

« Come uscirne?

« Innanzitutto, e questo va da sé, con una giusta dottrina dell'uomo e della società. Questa dottrina la troviamo nella teologia e nella filosofia del cattolicesimo. Al suo punto di applicazione al concreto politico, essa costituisce la dottrina sociale della Chiesa.

« In seguito, con la messa a punto delle regole giuridiche corrispondenti a questa dottrina.

« Queste regole sono conosciute da sempre. E' con la *proprietà*, il *contratto e la responsabilità* — triplice base del principio di *sussidiarietà* — che si organizzano e si proteggono le *libertà personali* ... ».

Ma, aggiungeremo noi, queste regole sono oggi disconosciute perché le disposizioni concrete della proprietà, del contratto e della responsabilità, concepite per una società infinitamente meno complessa della nostra, non sono state modificate e aggiornate come avrebbero dovuto esserlo. E allora, è lo Stato che poco a poco si è sostituito alle persone, socializzando sempre più tutte le attività.

Un duro sforzo ci è dunque richiesto per evitare tutti i pericoli che ci minacciano. Questo sforzo si pone a tutti i livelli:

— religioso
— filosofico
— politico
— giuridico

Non è nostro compito tracciarne qui il quadro. Il nostro proposito era quello di dimostrare dove siamo arrivati dopo due secoli di una evoluzione sociale che si è svolta nella congiunzione, concorrenziale e conflittuale, delle forze *liberali* e *socialiste*.

Approfondendo più responsabilmente la natura della *situazione presente,* questo esame di un *passato recente* deve aiutarci a meglio capire gli orientamenti che dobbiamo assumere per *costruire la società dell'avvenire,* una società, e su questo tutti sono d'accordo, che dobbiamo rendere la più *giusta* e la più *libera* possibile.

BIBLIOGRAFIA

Una bibliografia, anche se sommaria, dovrebbe menzionare decine di volumi. Ci accontenteremo qui di segnalare qualche libro direttamente in rapporto con le questioni trattate in queste nostre tredici lezioni.

Ch. Gide e Ch. Rist - *Histoire des doctrines économiques* (Sirey). Numerose edizioni, di cui la quinta (1926-1929) contiene un indice dettagliato che ne rende molto pratica la consultazione.

Daniel Villey - *Petite histoire des grandes doctrines économique* (Ed. M. Th. Genin, Librairie de Medecis, 3ª ed. 1954). Piccolo volume di iniziazione, particolarmente vivace e intelligente.

J. Schumpeter - *Capitalisme, socialisme et démocratie* (Payot, ristampa 1972). Benché scritto nel 1942 e in America, questa opera rimane la più suggestiva per quanto riguarda i rapporti tra liberalismo e socialismo.

Roland Huntford - *Le nouveau totalitarisme* (Fayard, 1975). Scritto nel 1972 da R. H. dell'*Observer,* tradotto nel 1975, questo libro analizza il « socialismo alla svedese » con severità, ma su una solida base di documentazione.

Christian Jelen - *Les normalisés* (Albin Michel, 1975). Studio del socialismo come è vissuto in Ungheria, in Polonia e in Cecoslovacchia. L'autore come anche l'autore della prefazione, Pierre Daix, è socialista, ma nemico del totalitarismo.

Karl Marx - *Morceaux Choisis* (Gallimard, 5ª edizione 1934).

Louis Salleron - *Economie libérale* (Fayard, 1949). Antologia dei grandi testi del liberalismo classico con numerose note e un indice dettagliato.

INDICE

pag.

Introduzione 5

CAPITOLO I

Liberalismo - Liberalismo economico - Capitalismo 7

Liberalismo: dottrina della libertà a livello della società 9
Libertà: liberazione da un'alienazione vivamente sofferta 10
Fonti principali di costrizione: la natura e la società 11
Individualismo 13
Nascita del liberalismo economico 14
Preminenza dell'economia 16
L'errore liberale 17
Sulla medesima bilancia il diritto del più debole e il diritto del più forte 18
Articolazione libertà-potere 20
Capitale e capitalismo 21
Appropriazione del capitale da parte degli uni ad esclusione degli altri 21
Scoperta ed espansione: fattori di sviluppo del capitalismo 23
Evoluzione del capitalismo 24

CAPITOLO II

Le leggi dell'economia liberale 27

Le leggi naturali 29
Due significati del vocabolo « legge » 31

pag.

Unità della legge 32
La scala delle leggi 34
Le leggi economiche 35
Quello che il liberalismo dimentica 37
Le grandi leggi dell'economia classica 37
La domanda e l'offerta ed il costo di produzione 38
Flessibilità dell'idea di legge 42

CAPITOLO III

La scuola francese del liberalismo - Quesnay - I fisiocrati 45

La dottrina fisiocratica 47
Quesnay 50
L'ordine naturale 50
Liberalismo, dispotismo e provvidenzialismo 51
Il prodotto netto 52
Il quadro economico 54
Il XX secolo vicino a Quesnay 54
Turgot 56
La legge dei rendimenti non proporzionali 57
Qualche altro fisiocrate 58
J. B. Say 59

CAPITOLO IV

La scuola inglese del liberalismo - A. Smith e T. R. Malthus 61

Adam Smith 63
Differenza con Quesnay 64
L'interesse personale 65
I limiti del ragionamento 66
Il lavoro 67

pag.

La divisione del lavoro 67
L'evoluzione dell'economia liberale 69
Il capitale 69
Lavoro e capitale 71
L'economia guidata 73
Malthus 74
La popolazione nel XVIII secolo 74
Popolazione - ricchezza - sostentamento 75
Il principio di popolazione 77
Il maltusianesimo 78

CAPITOLO V

La scuola inglese del liberalismo - D. Ricardo - J. Stuart Mill 81

Il valore 84
Il reddito 87
Conseguenze del reddito 91
La visione globale di Ricardo 92
La teoria dei « costi comparativi » 93
Stuart Mill 94
Il commercio estero 95
Il socialismo di Stuart Mill 98

CAPITOLO VI

Il neo-liberalismo del XX secolo 101

L'economia guidata 105
Il piano 106
La confusione degli anni '30 107

pag.

Regresso dell'individualismo 108
Problemi di etica e di finalità 110
La disoccupazione - Keynes 112
Dopo il 1945 116

CAPITOLO VII

Socialismo eterno e socialismo economico 119

Il vocabolo 121
Socialismo eterno? 123
Platone 124
Il socialismo economico 126
Che cosa è il socialismo? 127
Qualche definizione 128
Primo gruppo 129
Secondo gruppo 130
Terzo gruppo 132
Tendenze diverse del socialismo 134
E allora: che cosa è il socialismo? 137

CAPITOLO VIII

Il socialismo dal XVIII al XIX secolo 139

Jean-Jacques Rousseau 142
Morelly 144
Babeuf - La cospirazione degli eguali 145
Il manifesto degli eguali 146
Condorcet e Godwin 148
Owen 151
Thompson 155

pag.

CAPITOLO IX

Il socialismo francese del XIX secolo 157

Cristianesimo e rivoluzione 160
Saint-Simon 161
La dottrina di Saint-Simon 163
Modernità del saint-simonismo 163
Proudhon 165
Socialista? O anarchico? 166
Il « cristianesimo » di Proudhon 168
Qualche altro socialista 170
Di fronte a Marx 171

CAPITOLO X

Il marxismo: a) la teoria economica 173

Il lavoro 175
Lavoro e forza di lavoro 177
Il plus-valore 179
La produzione capitalista 181
Quanto vale la teoria del plus-valore? 182
Il classicismo di Marx 185
Le predizioni di Marx 186

CAPITOLO XI

Il marxismo: b) la filosofia rivoluzionaria 191

La proprietà 193
La lotta di classe 194
Dall'alienazione capitalista all'alienazione religiosa 196
Il materialismo 199

pag.

La « praxis » 201
Il profetismo rivoluzionario 203
Il fallimento del marxismo 204
Marxismo e cristianesimo 205

CAPITOLO XII

Il socialismo nel XX secolo 209

Nell'insieme: ribaltamento 211
La rivoluzione del 1917 212
Promozione di un vocabolo: socialismo 214
Il socialismo occidentale 216
L'autogestione 220
Un nuovo vocabolo per vecchie idee 222
Vocabolo e idea alla deriva 225

CAPITOLO XIII

I due interrogativi di Schumpeter 227

Le due questioni di J. Schumpeter 232
Ritorno alle idee semplici 237
Conclusione 240

Bibliografia 247

446949
14 DIC. 1978